This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 813,341

Digitized by Google

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES FRANCISCAINES

Digitized by Google

Digitized by Google

ÉTUDES FRANCISCAINES

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

TOME XXXVI. — Année 1924.

PARIS (VIe)

LIBRAIRIE SAINT-FRANÇOIS

4, RUE CASSETTE

Digitized by Google

BX
3101
.E85
v. 36

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE)

Digitized by Google

LES PÉRIPÉTIES D'UNE MISSION

LES FRANCISCAINS EN ALBANIE AU XVIIe SIÈCLE (1)

Pas une goutte d'eau ; pas un arbre ; pas un buisson ; pas une branche ; pas de moissons ; à peine, çà et là, un peu d'orge que des femmes maigres, hâves, desséchées à vingt ans, sèment, cultivent et récoltent de leurs mains calleuses. Ces femmes, le soir, tournent la meule en se lamentant et en murmurant tristement de lentes mélopées. Les hommes, eux, rôdent dans la nuit, pillent, volent et tuent. Qui ne fait pas un mauvais coup, en médite un. Un navire, pour ses péchés, échoue-t-il sur la côte, il est dépouillé jusqu'à sa dernière planche. Ainsi parlait Nyphakis. Vaste brousse de barbarie, massif de mœurs intolérables, déclare un autre. Et von Hahn affirme que ses habitants sont pourvus d'une queue avec laquelle ils se retiennent aux branches des arbres qui leur servent de domicile. Leur pays est appelé couramment le pays où l'on assassine. C'est l'Albanie. Cependant un décret pontifical, en date du 22 juin 1634, y instituait des missions et, vers la fin du mois d'août de la même année, neuf religieux de l'ordre de saint François, accompagnés de deux frères lais, quittaient l'Italie et débarquaient à Raguse, porte de l'Albanie au XVIIe siècle et type des villes déshéritées, aux rues désolées et aux environs stériles.

Quand ils y manifestèrent leur intention de fonder un établissement au pays des Arnautes — c'est ainsi que le Turc nomme l'Albanie — il y eut dans la foule un remou d'effroi : « On ne

(1) Le récit détaillé de cette misson, regorgeant de détails intéressants sur l'Albanie du XVIIe siècle, se lit dans *Orbis Seraphicus, Missiones*, Tome II, p. 393 et *s*. Quaracchi, près Florence, 1886.

Digitized by Google

pénètre pas dans ce pays de la mort ! (1) Y pût-on pénétrer, aucun fruit de salut n'y est possible ! le mahométan y fait régner une tyrannie soupçonneuse, l'indigène est une mauvaise bête, encore plus féroce que lui. D'ailleurs comment l'évangéliser ? Nul ne connait sa langue et jamais étranger ne sut s'en rendre maître ; c'est courir au trépas, en pure perte, que de mettre le pied sur ce sol maudit. Fuyez ! » Bientôt arrive à l'adresse des religieux la lettre d'un évêque albanais : « Si vous venez, je ne pourrai vous fournir aucun secours, bien moins encore vous protéger contre le musulman ; c'est à grand peine que je parviens à me sauver moi-même, comment pourrais-je vous sauver ? Si vous débarquez sur nos côtes, il n'est que trop facile de prévoir ce qui arrivera : quant à moi, votre venue à peine signalée, j'irai me cacher dans la montagne. »

Et cependant le 7 décembre 1634, veille de la fête de l'Immaculée Conception, deux des neuf religieux s'embarquent pour le royaume redouté. La population de Raguse les a conduits au bateau « comme on conduit des victimes à l'autel ». La voile

(1) Le chroniqueur de l'*Orbis* est le P. Antoine Marie de Torre. D'après une note des Archives Royales de Turin publiée pour la première fois par les PP. Marcellino de Civezza et Théophile Domenichelli, p. 375 (*sic*, en réalité p. 875) du Tome II de *l'Orbis Seraphicus, (Missiones)* le P. Antoine Marie de Torre est né à Aoste. Entré dans la famille de la Stricte Observance, il fut nommé ministre provincial en 1699, et choisi par Victor Amédée I, roi de Sardaigne et duc de Savoie, pour son théologien et son conseiller intime. Il succédait dans ces fonctions au P. Antoine Melisanus de Macro, du même ordre, lequel était mort en 1704 en laissant en manuscrit un *Supplementum ad Annales Minorum Waddingi*. Le P. Antoine de Macro était, en même temps que théologien et conseiller intime d'Amédée I, historien général de l'ordre des Mineurs, et le P. Antoine Marie de Torre lui avait succédé dans cette dernière fonction comme dans les autres. C'est en cette qualité qu'il fit paraitre à Turin, en 1730, le volume laissé inédit par son prédécesseur, où, à la page 523, il écrit les lignes suivantes : « Enlevé avant le temps du nombre des vivants, l'auteur ne put pas achever l'œuvre qu'il avait commencée ... Il s'arrêta ici ; moi non plus je ne pousserai pas plus loin ; mais, pour obéir aux ordres que j'ai reçus, *j'entreprendrai d'écrire l'histoire des Missions modernes et j'en ferai paraître le Tome II*, avec le secours de Dieu, selon l'idée qu'avait conçue le P. de Gubernatis. Puissent ces travaux être agréables à Dieu, utiles à leur auteur et profitables à l'Ordre Séraphique et à toute l'Eglise militante, ce sont les vœux que forme mon cœur de religieux.... » L'œuvre n'était donc pas encore commencée en 1730. Elle était achevée en 1743, année de la mort du P. Antoine Marie de Torre. On a dit d'elle qu'elle était *immense*, à la fois géographique, topographique et chronologique. La chose est juste, et c'est peut-être son immensité même qui en rend la lecture pénible. La lourdeur du style y contribue aussi. Telle phrase, page 502, commençant par ces mots : *Pater Hyacinthus a Sospitello*, et se terminant par ceux-ci *Ragusium appulit*, remplit à elle seule *vingt-huit lignes* sans autre signe de ponctuation qu'une parenthèse et des virgules ! Et les phrases de ce genre ne sont pas rares dans le volume. Mais sa documentation pour l'Albanie est incomparable et en fait un document unique.

Digitized by Google

levée, tout le monde pleurait. On pensait à saint Paul. L'embarcation longea la côte jusqu'aux bouches de Cattaro. A Budua, à moitié chemin entre les bouches de Cattaro et Antivari, dans cette partie littorale de l'Adriatique appelée Kraïna, il fallut descendre à terre et se cacher pendant deux jours au milieu d'une population composée de catholiques et de schismatiques. Le deuxième jour, au soir, on remit à la voile « sous le patronage des ténèbres. » Un silence d'épouvante règnait à bord : Dulcigno, sa crique ensablée, son rocher abrupt, ses six mille corsaires, musulmans, fourbes et cruels, guettaient. Sous les étoiles, des barques innombrables se détachaient et écumaient la mer pâlissante ; malheur à qui se laisserait prendre ; il apprendrait à ses dépens ce qu'est l'enfer de l'esclavage musulman.... Nos religieux échappèrent. Le 15 décembre au soir, une côte plate et marécageuse se détachait sur leur gauche accompagnée, un peu en retrait, d'un bourg dominé par une superbe citadelle et d'une montagne que couronnait un vieux monastère. La côte était celle de San Giovanni di Medua, et le bourg avec sa citadelle, Alessio. Ils étaient en Albanie. (1)

(1) On a beaucoup discuté sur l'origine des Albanais et, partant, de leurs institutions. Plusieurs hypothèses ont été mises en avant, dont la plus séduisante est celle qui fait des Albanais les descendants directs des Pelasges, ancêtres communs des Grecs et des Romains. Cette théorie compte parmi ses partisans le grand albanologue de Hahn, l'illustre historien Mommsen et le français Schneider qui fut longtemps, pour le compte des Turcs, ingénieur en chef de la province de Scutari et qui écrivit sur la question un livre très documenté *(Une race oubliée : les Pélasges*, Paris 1894). Ce qui rend cette théorie vraisemblable, ce sont les analogies étymologiques surprenantes qui existent entre la langue albanaise et les anciens mythes grecs. Je les résume d'après M. F. Gibert *(Les pays d'Albanie et leur Histoire*, Paris 1914, p. 174). *Ulysse* n'est pas autre chose que le mot albanais *ulhs* qui signifie voyageur ; *Pénélope*, la phrase albanaise *Pen e lyp* (elle demande du fil) ; *Thétis*, (la remarque est de Mgr Primo Dochi, abbé mitré des Mirdites) *Thétis*, la déesse de la mer, c'est le mot albanais *dédi*, qui signifie : mer. *Hadès*, le Pluton des Grecs, n'est pas autre chose que la phrase albanaise *hà deks* (il mange les morts). La montagne fameuse du *Pinde*, est le mot albanais *pende* qui signifie : sommet. *Arès*, le dieu de la guerre chez les Grecs, c'est l'albanais *Ers*, homme ; *Ajax*, l'albanais *e ghiaks* (le sanguinaire). *Rhéa*, en albanais, signifie jeune épouse ; *Endymion*, protecteur ; *Cassandre*, celle qui divulgue des rêves. L'*Emathie*, dont les habitants élevaient (et élèvent encore aujourd'hui) beaucoup de porcs, c'est la phrase albanaise : *e mà thi* (il nourrit des porcs) ; les *Macédoniens*, c'est la phrase albanaise *Mà qué dhî niers*, les hommes qui engraissent les bœufs et les chèvres ; les *Illyriens*, qui habitent d'abord les hauteurs des Monts Acrocérauniens, c'est la phrase albanaise *Hylh rin* (il habite les étoiles) etc. Cette théorie qui identifie les albanais avec les anciens Pélasges peut se concilier avec celle de Pline qui fait venir de la *Colchide* les premiers habitants de l'Albanie. Dulcigno s'appelait en effet, dans l'antiquité, *Colchinium* ; et Strabon dit formellement que les Albanais fréquentaient l'important

Digitized by Google

*
* *

Ils furent reçus comme des envoyés de Dieu. Malgré tout ce qui avait été dit le catholicisme s'était maintenu, dans cette plaine limitée d'un côté par le Drin, de l'autre par de hautes montagnes, avec des lacunes déplorables, mais avec une inébranlable fermeté. Chez ce peuple, resté antique, qui n'a pas varié depuis trois mille ans, qui est le plus ancien de l'Europe, peut-être un des plus anciens du monde, Cyprien Robert en a fait la remarque, l'Eglise semble se rajeunir sans cesse; les innombrables chapelles, dans ses plaines et dans ses vallées, brillent au loin d'une telle blancheur qu'on les croirait toutes nouvellement bâties. Quand il passe devant elles, l'albanais se signe, l'albanaise s'arrête et baise pieusement les coins de l'édifice. En allant à ses travaux, dans la rue, dans les sentiers de la campagne, la femme du peuple, la paysanne, récite son chapelet que tout albanais catholique porte continuellement sur lui. Au mois de mai, en l'honneur de la Vierge, chacun s'impose quelque mortification : telle dame élégante ne sortira que pieds nus, celle-ci s'abstiendra de son mets préféré, telle autre s'interdira de respirer le parfum des fleurs. L'homme se privera ou de café, ou de vin, ou de tabac (2). Au moment de l'élévation, dans les églises, l'émotion du peuple tout entier, frappant le sol du front, est un spectacle qui révèle dans l'âme de ces humbles des claviers qui nous sont inconnus. M. Degrand qui fut consul de France à Scutari, nous fait pénétrer dans la maison d'un de ces catholiques : les murs sont couverts d'images de saints, d'objets de piété ou d'anciennes copies de tableaux religieux de l'école italienne et une croix s'élève au dessus de la porte. M. René Pinon révèle le secret de cette persistante

marché de la ville de *Dioscurade* où les Romains, pour les besoins de leurs transactions, étaient obligés d'entretenir un corps de 130 interprêtres, car les peuplades en question ne parlaient pas moins de 39 langues différentes (F. Gibert, p. 169). D'ailleurs il est incontestable que la langue albanaise a été établie sur le même plan que les idiomes *caucasiques*, et M. Gibert fait remarquer qu'elle a eu des contacts avec les idiomes *tatars* (p. 85). Or, sans attacher à cette coïncidence plus d'importance qu'elle n'en mérite, je note que l'*Orbis*, p. 397, s'exprime en ces termes sur l'origine des Albanais : « *De populorum albanensium origine variae fuere apud antiquos scriptores opiniones ; certior autem existimatur, quod per* Tartaros *expulsi ab Albania, majoris Armeniae prope* Colchos *et Homades in Scythia Asiatica advenerint* ».

(2) Degrand, *Souvenirs de Haute-Albanie*, Paris, Welter, 1901, p. 272, *note 1*. La patronne de l'Albanie est N. D. de Bon Conseil. Sur la religion dans l'Albanie d'aujourd'hui voir dans l'ouvrage de M. Degrand outre les pages 271 et suivantes les pages 23 et 284.

Digitized by Google

ferveur : « Ils sont catholiques romains ; ils le sont devenus, d'orthodoxes qu'ils étaient au temps d'Innocent IV, et ils le sont restés grâce aux efforts des fils de saint François et à leurs relations avec l'Italie et la papauté. »

L'Albanie, pays d'assassins, avaient dit les gens de Raguse ; l'Albanie, pays de montagnes, rude, sauvage et pays encore aujourd'hui inconnu, disons-nous. Inabordable, disent les géographies élémentaires. La plaine, où nos deux religieux avaient accosté, avec ses oliviers et ses vignobles, est une des plus belles du monde ; les céréales, le lin, les troupeaux, les ruches y abondent. Mais ces richesses, au XVIIe siècle, allaient au Turc : « Dans la montagne il y a le loup, et dans la plaine il y a le Turc, » dit le proverbe serbe. Pour éviter les manifestations, les religieux ne voyageaient que de nuit; le jour, ils vivaient chez les catholiques, dans leurs maisons installées à la turque, où il n'y avait d'autre mobilier que des tapis étendus sur le sol ; c'est là qu'on mangeait, accroupi. L'agitation, dans ce milieu de persécutions, fut vite extrême; le passage, au milieu des ténèbres, des fils du pauvre d'Assise faisait palpiter tous les cœurs ; leur apostolat nocturne prenait, aux yeux des musulmans, les allures d'une conspiration ; des bruits alarmants se répandaient dans les cafés de Scutari où, au témoignage de l'*Orbis,* les sectateurs du prophète sont « d'humeur très chagrine ». Il n'y avait aux yeux des hodjas qu'un moyen de prévenir un soulèvement : massacrer les nouveaux venus et l'évêque. Celui-ci comprit le danger, et agit en conséquence : il y avait juste trois semaines que les religieux avaient débarqué ; ils avaient touché terre le 15 décembre ; on était au jour de l'Epiphanie.

Dominant la plaine s'élève, vers l'ouest, une haute pyramide montagneuse. Les ruines d'une église la couronnent et une maison « abondante en misère ». Aujourd'hui encore, au mois de juin, une messe y est célébrée. Toute la population de la contrée accourt. La montée est périlleuse, semée de mauvais pas ; presque chaque année un ou même plusieurs pèlerins sont précipités du haut du rocher. Et leur famille, au lieu de s'affliger, se réjouit : la mort survenue au cours de l'accomplissement d'un devoir pieux assure le salut du trépassé.

C'est là, dans ce belvédère aérien, inaccessible aux turcs, isolé du monde, que l'évêque conduisit le P. Bonaventure et son compagnon. Ils ne virent d'autre figure d'abord que celle de quelques rares pâtres. « Les religieux vécurent là près de six

Digitized by Google

mois, en très grande pénitence, et dans une extrême et très stricte pauvreté, préparant leurs cœurs et attendant l'ordre de Dieu. Quelles et combien d'incommodités ils souffrirent, il est presqu'impossible de le dire... Ils subissaient les tortures de la faim ; leurs vêtements étaient usés, le froid était violent et ils couchaient sur la terre nue... Ils étaient là, privés de tout secours humain. Leur nourriture était de légumes non assaisonnés et de pain sans levain cuit sous la cendre, leur boisson l'eau. Souvent le pain, l'eau même manquait. » Cependant les catholiques de la plaine ne les oubliaient pas. Elle étalait à leurs pieds ses richesses, son fleuve, les terrasses de Scutari et la nappe miroitante de son lac qui scintillait au clair soleil de l'hiver ; sur la droite l'infini moutonnement de la montagne fuyait vers la Serbie et là-bas, dans les lointains opposés, la mer riait au couchant. Le printemps lentement approchait. Déjà des schismatiques, des musulmans même venaient solliciter la bénédiction des reclus pour leurs malades. Leur vie austère les frappait d'étonnement. Ils avaient quitté l'Italie depuis plus de six mois et, sauf le voyage d'une vingtaine de nuits, ils ne savaient encore de l'Albanie qu'une chose : que le catholique y avait des qualités émouvantes, le turc, une méfiance que la sainteté de la vie pouvait endormir un instant, et que Dieu ne les abandonnerait pas toujours sur leur montagne de neige au souffle du *bora*, le mistral albanais, qui au dire d'un géographe, traverse l'espace comme une rafale de lames d'acier ; quand un jour un messager se présenta porteur de ce mot de l'évêque : « La plaine est calme, vous pouvez descendre et prêcher ». C'était le mercredi des cendres de l'année 1635.

* * *

Prêcher, et comment ? L'albanais est la langue difficile d'un peuple qui, sous les empereurs grecs vivait obscur, n'ayant d'autres lois que ses mœurs, d'autres chefs que ses vieillards, jusqu'au jour où l'avancée des Turcs le força de faire une entrée éclatante sur la scène du monde. A côté d'influences latines extrêmement marquées, les mots slaves et touraniens y sont restés comme les sédiments des multiples invasions qui ont successivement submergé la contrée; ajoutez à cela que cette langue n'est pas fixée, qu'elle est partagée en un infinité de sous-dialectes et que, ne possédant même pas un alphabet définitif, elle fait encore aujourd'hui le désespoir des albanologues. A l'heure où nos religieux descendaient dans la

Digitized by Google

plaine, elle n'avait même pas d'alphabet du tout. Lorsque Dieu distribua aux hommes leurs lettres, raconte la légende albanaise, notre ancêtre les enveloppa dans une feuille de chou puis s'endormit; survint une chèvre qui mangea le tout; et voilà comment il se fait que nous n'avons pas d'écriture.

Quoiqu'il en soit de cette question, ignorant la langue, (1) le P. Bonaventure et le P. Chérubin durent se servir d'un interprête, et d'un interprête qui serait un héros, car le Turc le poursuivrait d'une haine spéciale. Il serait le drogman indigène, plus haï que le latin, et plus exposé que lui. Un de ces héros fut celui qui, entré dans l'ordre, prit le nom de P. Jean Chrysostome et que l'on a appelé « le premier en date des travailleurs apostoliques de l'Albanie. »

Il était né dans le pays, au diocèse de Durazzo, de parents musulmans, et avait vécu sous la loi de l'Islam jusqu'à l'âge de

(1) La question de l'étude de la langue albanaise ne fut pas résolue d'une manière complète par les franciscains au cours du 17e siècle. Dès la deuxième année de son séjour en Albanie le P. Bonaventure avait songé à établir, à proximité des frontières, en pays chrétien, c'est-à-dire à l'abri des persécutions des Turcs, une ou plusieurs résidences « auxquelles les missionnaires pussent se rendre rapidement en cas de besoin, et d'où ils pûssent revenir facilement à leurs missions. » *(Orbis*, p. 432). Il choisit à cet effet Cattaro, en territoire vénitien, à soixante-quinze kilom. à vol d'oiseau de Scutari, et à cinquante d'Antivari. Puis, il en établit une seconde à Perasto, situé entre Cattaro et Castro-Novo, sur les Bouches, à sept kilom. de Cattaro. Chacune de ces résidences devait avoir deux religieux ; mais elles n'étaient, comme le dit expressément l'*Orbis*, que des *lieux de refuge*, où les religieux attendaient le moment opportun pour entrer en Albanie ou pour y rentrer ; ce n'étaient pas des écoles où il fut loisible d'apprendre l'albanais. D'un autre côté, même avant d'avoir pénétré en Albanie, le P. Bonaventure avait songé que « pour établir ses missions sur un fondement solide et pour leur permettre de durer, il fallait ériger, dans une ville quelconque d'Italie, un collège ou couvent qui pût recevoir les jeunes Albanais, les jeunes Bosniaques et les jeunes Bulgares désireux d'entrer en religion, collège, où ils seraient élevés dans la discipline régulière et dans les institutions scolastiques, et d'où, en temps opportun, ils seraient renvoyés dans leur patrie pour y travailler à la vigne du Seigneur. » *(Orbis*, p. 463.) Mais, cela encore, ce n'était pas une école de langue, c'était un séminaire pour indigènes, ce qui n'est pas la même chose. D'ailleurs, cette dernière fondation resta toujours à l'état de projet; le P. Bonaventure crut successivement pouvoir l'établir à Bologne, à Cittadella, à Ferrare ; il échoua partout. De sorte qu'en fin de compte, pendant tout le 17e siècle, la situation resta inchangée : le Mineur arrivait en Albanie, ignorant la langue du pays. Et cependant l'*Orbis* en fait judicieusement la remarque : à peine les Portugais avaient-ils découvert le sud de l'Afrique et les Indes, à peine les Espagnols avaient-ils découvert le Nouveau-Monde, les Mineurs avaient couru évangéliser les habitants ; ils ignoraient leur langue, mais ils firent tous leurs efforts pour l'apprendre, et la pratique leur avait dès lors montré « que d'incommodités, combien de périls, et quelle immense perte de temps entraine, pour le missionnaire, l'ignorance de la langue du peuple qu'il va évangéliser ! » Ces incommodités, ces périls et cette perte de temps se firent sentir pendant tout le 17e siècle dans les missions franciscaines d'Albanie.

Digitized by Google

seize ans. Il gagne alors l'Italie, et se convertit. Parallèlement à une étude élémentaire, il se livre à l'apostolat, peut-être parmi les troupes albanaises de la République de Venise. Rentré dans sa patrie, ses parents et ses proches veulent le contraindre à l'apostasie ; il refuse, sollicite la grâce du sacerdoce et est ordonné prêtre. Ses anciens corréligionnaires, ses propres frères le traquent; il gagne la montagne et y remplit les fonctions de vicaire. Quand les Mineurs font leur apparition sur les crêtes, il quitte sa cure et se joint à eux. C'est par lui que les religieux confessent, qu'ils prêchent, qu'ils exhortent, qu'ils convertissent. « Il était dans la main de tous les missionnaires », l'instrument de toutes leurs œuvres apostoliques. Puis, il descend de la montagne et part pour l'Italie. Il y fait son noviciat et sa profession ; rentré dans sa patrie il en regagne les cimes ; il n'est plus interprète, il est ouvrier dans la vigne du Seigneur. Un jour — c'était au mois de mai 1647 — il se risque dans la plaine. Agenouillé au pied de l'autel de Trosciani avec ses frères en saint François, il prie, quand les assassins font irruption, le frappent à coups répétés et le laissent pour mort. Il n'est que blessé, revient à la vie et reprend son apostolat. Enfin les forces l'abandonnent. La persécution sévissait. Il dit alors adieu à ses montagnes et va mourir saintement, au mois de novembre 1664, dans un petit couvent près de Venise. Il était simple de cœur et humble d'esprit et avait eu des succès apostoliques qui étonnent.

Fr. Georges Jabanus ou de Jabani (1) fut un autre de ces interprètes héroïques. Albanais aussi, mais élevé, lui, dès sa plus tendre enfance, parmi les religieux ; lettré ; devenu prêtre et tertiaire, nous le trouvons, en 1648, attaché à la paroisse de Haimelli, dans la plaine, à moitié chemin entre Alessio et Scutari. La persécution alors, fait rage ; Fr. Georges se cache. Les Turcs s'emparent des notables du village, les emprisonnent, et leur déclarent qu'ils seront mis à mort et le village détruit s'ils ne révèlent pas où Fr. Georges s'est refugié. Fr. Georges prévenu revient, et, l'âme sereine, réintègre une pauvre petite maison voisine de son presbytère. Immédiatement découvert, il est saisi, couvert de chaînes, conduit, au milieu d'une foule convulsée par la fureur, devant le juge qui, chose inattendue, cherche à le sauver : il avait reçu des parents, des amis et des ouailles de Fr. Georges des sommes considérables qui le

(1) Jabani est un petit village à 10 Km. est de Scutari, à 3 Km 1/2. au nord de la Drinasa.

Digitized by Google

portaient à la clémence. Les aboiements sinistres des Anciens lui arrachent la condamnation. On ouvre les flancs au patient avec un couteau et on le fixe au pal. Sous l'empire de la douleur le malheureux supplie qu'on retire le pal. Le bourreau refuse. Fr. Georges alors prononce ces paroles : « Que toute cette passion soit soufferte pour l'amour de Jésus-Christ. » Enfin le représentant du gouverneur, le *chiaia* fait achever le martyr à coups de fusil ; on ignore si ce fut par commisération ou à la demande des parents de Fr. Georges.

C'est avec des hommes comme P. Jean Chrysostome, comme Fr. Georges de Jabani ou comme le pauvre jeune homme qu'était ce candide tertiaire de Fr. Georges Summa, albanais aussi, condamné au pal à Antivari, dans l'ancienne ville aux trente monastères des empereurs byzantins, à l'âge de vingt-trois ans et qui meurt après vingt-quatre heures d'atroces souffrances en prononçant ces mots : « Saint François, oh ! Saint François » que nos religieux évangélisent la plaine. C'est avec eux qu'ils se lancent dans l'affreux cahos de montagnes où l'Albanais vit libre, loin du joug des Turcs. (1) Après l'Albanais de la plaine, soumis au Turc, c'est l'Albanais de la montagne, isolé dans les airs, et indépendant, qu'ils vont évangéliser.

(1) L'*Orbis*, p. 594, note très-justement qu'il y a des degrés dans l'indépendance même de la montagne albanaise. Voici quelques lignes très instructives à plus d'un titre qu'il consacre à cette question : « Certaines montagnes, dit-il, semblent aussi entièrement soumises au sultan que la plaine, mais d'autres sont indépendantes de fait, *bien que les anciens se souviennent que, toutes, elles avaient été également dans la main du sultan.* Il faut noter en plus que la partie des montagnes qui est sensée parfaitement soumise, se révolte souvent contre la domination impériale et pille et dépeuple ceux des villages musulmans dans lesquels il y a peu de maisons chrétiennes. Les rebelles exercent alors le brigandage sur les grands chemins, attaquant les marchands turcs, les font périr dans des embuscades et même, à l'occasion, enlèvent les biens des autres chrétiens. Ils s'en prennent aussi aux schismatiques et saccagent leurs terres, mais ils s'attaquent rarement à celles des catholiques. Ainsi provoqués, les musulmans rassemblent rapidement des troupes, font marcher de force avec eux les chrétiens qui leur sont soumis et attaquent les rebelles ; ceux-ci, craignant d'être anéantis, achètent la réconciliation à deniers comptants, ou par la livraison de *chrétiens* en esclavage. Si les deux partis refusent de se réconcilier, les infidèles foncent sur les chrétiens, livrent leurs maisons aux flammes, s'emparent de leurs troupeaux et de leurs personnes, et les emmènent en esclavage. On cherche donc à se réconcilier le mieux possible. Il faut cependant noter que les montagnards ne se livrent à ces violences qu'après que les musulmans ont exigé d'eux de l'argent ou des esclaves ; les refuser, c'est se faire taxer de rébellion ; et le fait se produit souvent, car le Turc est avide et il est inhumain contre les chrétiens qu'il considère tous comme ses esclaves. » Dans cette description en raccourci de la vie de la montagne albanaise au XVIIe siècle j'ai souligné la livraison régulière de chrétiens en esclavage, et le fait qu'immédiatement après la conquête le haut pays avait été entièrement sous la domination turque. Le XVIIe siècle était déjà en réaction contre le despotisme absolu des ottomans à la fin du XVe siècle et au cours du XVIe.

Digitized by Google

*
* *

L'apostolat de la plaine avait été providentiellement fructueux. Certes, les privations étaient grandes : « Les missionnaires, dit l'*Orbis*, n'avaient à discrétion que trois choses: l'eau, qui couvre une partie de la plaine, le bois, qui est à profusion en Albanie, et la pauvreté. » Mais aussi, que de consolations inattendues ! Musulmans, schismatiques et catholiques leur amenaient plus que jamais leurs malades en leur demandant de les bénir. Des légendes se formaient sur leur compte ; des deux, l'un, disait-on, était fils du roi d'Espagne et l'autre du roi de Rome. Leur mission s'organisait méthodiquement ; ils parlaient successivement trois fois dans chaque paroisse. La foule pour les entendre était si grande que les églises ne pouvaient la contenir et qu'il fallait se tenir en plein air. Aux environs de Scutari, un jour, le P. Chérubin prêche à Bussegiarpeni. Bussegiarpeni est l'élégante résidence du sandjac, de beaucoup de begs et de beaucoup de spahis, tous musulmans. Les femmes du sandjac, des begs, des spahis, musulmanes comme leurs maris, se mêlent aux auditeurs. Le sermon terminé, elles demandent à baiser le crucifix ; et comme l'orateur avait recommandé la réfection de l'église qui menaçait ruine, elles versent leur aumône les premières et l'une d'elles s'écrie : « Après avoir entendu ce que nous avons entendu on ne devrait plus jamais rire ni manger ! » (1) Le Père avait prêché sur le Jugement Dernier.

(1) Le centre de la mission resta dans cette plaine, et particulièrement, au village de *Trosciani*. Celui-ci joua, dans la mission d'Albanie, le rôle que jouait Rivo-Torto parmi les premiers compagnons de saint François. Trosciani était situé à six ou sept kilom. de Ndnassati (Nansati de la carte de Freytag) où résidait souvent l'évêque. Les Mineurs s'installèrent à Trosciani dès le mois de juin de l'année 1635, c'est-à-dire moins de six mois après leur arrivée en Albanie. Ils vécurent d'abord dans une petite maison, située au milieu des champs, assez loin du village, petite maison qui avait été mise à leur disposition par un prêtre séculier du nom de *Primo*. Ce prêtre, très pieux et vivant dans les bonnes œuvres, se fit agréger au Tiers-Ordre de saint François, et fut du plus grand secours pour nos missionnaires. Au temps de la persécution, ce fut lui qui les arracha à leur prison et les remit en liberté. Il mourut dans le Premier Ordre (*Orbis* p. 415 et 416). Après avoir quitté cette maison, les missionnaires habitèrent celle d'un pauvre chrétien qui fut incendiée par les gens de Bulgari. Ils s'installèrent peu de temps après dans une pauvre chaumière en clayonnage qu'ils avaient construite de leurs propres mains. Ils vivaient là, dit l'*Orbis*, (p. 427) comme des ermites et dans la plus grande pauvreté. L'autel était tout petit et n'avait pour ornement que des feuillages et une courge en guise de lampe. Un panier servait d'armoire et la terre nue de table ; comme ustensiles domestiques il n'y avait dans la maison que deux récipients en bois et une marmite de terre. On couchait sur la terre nue. Bientôt les missionnaires furent forcés de quitter aussi cet asile : il était trop loin du village, et comme ils s'y trouvaient continuellement exposés aux attaques des Turcs et des brigands de toute religion, aucun interprête

Digitized by Google

L'Albanie, a-t-on dit, est mystérieuse de sentiments. Elle est aussi d'abord difficile. Nulle tribu ne justifie mieux cette double affirmation que celle des Mirdites. Belliqueuse, indépendante, énergique, audacieuse, elle est la plus typique de celles qui peuplent l'Albanie du Nord et ses membres se disent la race la plus noble de l'univers. La plus glorieuse après la leur, disent-ils, c'est celle des Français, qui sont leurs « frères de berceau. » Son monde fermé est aujourd'hui encore mal connu(1), il était tout-à-fait inconnu au XVIIe siècle. Fervent catholique, protégé de la France, jamais le Mirdite n'a laissé invengée une insulte faite à ses croyances. Aussi loin que l'on peut remonter dans l'histoire il est impossible de découvrir chez lui un seul exemple d'abjuration. Il n'est permis à aucun musulman de s'établir dans ses montagnes. Son intrépidité étonne les plus braves et il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'en persan, au dire du moins de Cyprien Robert dans son étude sur les Slaves de Turquie, le mot *mirdite* signifie : *brave* (2).

ne consentait à habiter avec eux. C'est alors qu'une famille noble de Trosciani, celle des *Todari*, leur fit don d'un terrain de trente mètres de longueur, et de seize mètres 50 centim. de largeur dans une forêt, tout près de la maison du donateur. Ce terrain était en terrasse et surplombait la plaine ; il y avait près de là une source et un carré de terre qui pouvait être cultivé en jardin. C'était, dit l'*Orbis*, un « lieu délicieux » d'où l'on voyait jusqu'à Scutari. Les Mineurs s'y construisirent un oratoire et une résidence en clayonnage dont la longueur était, en tout, de dix mètres et la largeur de cinq. Cette humble demeure fut, pendant des années, le centre de la mission en Albanie. L'oratoire primitif fut, en 1639, remplacé par une chapelle construite en pierres et couverte de tuiles, qui devait elle aussi être bien modeste, car il ne fallut que huit jours pour la construire : elle n'avait que trois pas de large et huit de long ; ce sont à peu près les dimensions de la Portioncule. Trosciani n'est pas à proprement parler dans la plaine, mais au pied des montagnes : il était indispensable que les religieux pussent, le cas échéant, échapper par la fuite aux agressions des Turcs.

(1) Dans ses très intéressants *Souvenirs de Haute-Albanie*, p. 130. M. Degrand qui fut Consul de France à Scutari de 1893 à 1899, nous apprend que, dans l'espace de 20 ans, sept étrangers seulement, dont le gouverneur général de Scutari, ont pénétré en Mirditie.

(2) Au 17me siècle les Mirdites faisaient partie du diocèse de Sappa, en Zadrima. Ils appartinrent ensuite à celui d'Alessio. Le 25 octobre 1888, le Saint-Siège, par le décret *Supra montem Mirditarum*, enlevait au diocèse d'Alessio sa juridiction sur les Mirdites et les plaçait sous la juridiction spéciale de l'abbaye, confiée au clergé séculier, de Saint-Alexandre d'Orosh. Le décret prenait ainsi cinq paroisses au diocèse d'Alessio. « En 1890, écrit M. Louis-Jaray, trois autres paroisses prises à Sappa et en 1894 cinq à Alessio vinrent grossir la population catholique de l'abbaye, qui est évaluée à 25.000 âmes. Tous ces chiffres sont d'ailleurs singulièrement sujets à caution ; ils me sont très aimablement communiqués avec d'autres précieux renseignements par le secrétaire général de la Propagation de la Foi, M. Alexandre Guasco, et lui-même indique les différences d'estimation entre les *Missiones catholicae* éditées par la S. C. de la Propagande et l'annuaire pontifical de Mgr Battandier ; d'après les renseignements recueillis sur place, j'ai l'impression que ces divers

Digitized by Google

Ils rappellent par plus d'un côté les cantons suisses d'il y a cent ans, celui des Grisons par exemple.

Le 30 novembre 1636 de nouveaux missionnaires étaient venus se joindre aux deux premiers pionniers en vertu d'une décision de la S. C. de la Propagande du 9 mai 1636. Le P. Chérubin prit avec lui les PP. Benoit de Soligo et Ange de Bergame et se mit en devoir d'escalader avec eux la masse opaque, impénétrable, des montagnes albanaises. La première, qui s'étalait devant eux, était la *Scala mâlit*, la montagne Echelle, dont les abrupts plissements calcaires, semés çà et là d'énormes roches de serpentine et comme enserrés de toutes parts entre de hautes murailles naturelles à travers lesquelles on ne pénètre que par trois étroits défilés où quelques tireurs arrêteraient une armée, forment le domaine aérien des Mirdites. Pendant quatre jours ils rampèrent à travers les rapides couloirs creusés par les torrents que la pluie et la neige avaient glonflés. On était aux premiers jours de décembre. Au prix d'efforts inouïs ils débouchèrent dans une gorge formée par deux montagnes si élevées que, même au cours des plus longs jours de l'année, les rayons du soleil n'y pénètrent que pendant trois heures. Ils étaient au cœur de la tribu, dans ce que l'on a appelé la citadelle de la Haute-Albanie. Partout, en Albanie, l'hôte est sacré ; il est l'envoyé de Dieu; l'hospitalité est un droit absolu chez les Arnautes ; elle l'est peut-être en Mirditie plus que partout ailleurs, et le baron Nopsca affirme que la violation de ses lois y soulèverait l'indignation de la tribu tout entière et entraînerait la punition immédiate du coupable. Nos missionnaires se présentèrent donc au curé qui les reçut avec l'affabilité proverbiale du pasteur d'âmes albanais. Plus rien là de la manière de vivre des chrétiens de la plaine, plus de mobilier réduit aux tapis étendus sur le sol, plus de repas pris, accroupis, à terre. Des chaises, devant des tables couvertes, en guise de nappe, de peaux de bête, sur lesquelles s'établit le sobre menu. Consultés sur ce que l'on fera de ces hôtes inattendus, les chefs héréditaires hésitent, se troublent, prennent peur et déclarent : « Le Très Saint Père envoie ces religieux; il faut donc les recevoir, sinon la malédiction de

chiffres sont plutôt exagérés. » GABRIEL LOUIS-JARAY, *Au jeune Royaume d'Albanie*, Paris, 1914, p. 91. M. R. Pinon a défini la situation spéciale de l'abbé mitré des Mirdites quand il a dit qu'il n'a ni abbaye ni diocèse, mais qu'il est chef religieux des Mirdites. Je ne crois pas me tromper en avançant que le titre officiel de Mgr Primo Dochi c'est *Abbas Nullius* avec rang d'archevêque. Le nombre des paroisses est aujourd'hui de seize.

Digitized by Google

Dieu et sa vengeance seront sur nous ; mais, vraiment, que mangeront-ils ? » A quoi le P. Chérubin de répondre : « Ne vous préoccupez pas, demandant ce que vous mangerez, ni de ce que vous boirez, car notre Père qui est aux cieux sait que nous avons besoin de ces choses. Tout ce qu'il nous faut, c'est que vous ne fermiez pas votre cœur à nos voix, mais que vous écoutiez de bonne grâce ce que nous dirons et que la parole de Dieu entendue, vous observiez la loi du Seigneur. »

Observer la loi de Dieu, dans l'esprit où nous l'entendons en Occident, c'est précisément ce à quoi les Mirdites du XVIIe siècle ne consentaient pas. Leur vie était celle d'un autre âge, celle du clan préhistorique. Ils avaient de nombreux troupeaux qu'ils faisaient paître sur les pentes de leurs montagnes ; les terres fertiles ne leur manquaient pas non plus. La force du site qu'ils habitaient, l'absence de routes, dans laquelle, comme tous les Albanais, ils cherchaient leur sécurité, leur permettait de vivre libres du joug des Turcs ; ils dépendaient cependant d'eux jusqu'à un certain point à cause du sel qu'ils ne pouvaient se procurer que par leur intermédiaire. L'*Orbis* affirme que, même dans ce qu'il y a de bon chez l'Albanais, il y a toujours quelque chose de répréhensible ; il nous fait des Mirdites un portrait qui paraîtrait poussé aujourd'hui jusqu'aux derniers excès de l'hyperbole. « Ils étaient, nous dit-il, plus sauvages, plus féroces et plus cruels que les Scythes. Tous les jours ils se réunissaient pour comploter quelques mauvais coups, mais jamais pour aller à la messe ou pour écouter la parole de Dieu. Les missionnaires, pour les toucher, couraient donc de maison en maison, essayant de les amener, par leurs prières, par leurs exhortations, par leurs petits cadeaux, à apprendre au moins l'oraison dominicale, la salutation angélique, le symbole des apôtres et les commandements de Dieu et de l'Eglise. Ils y réussissaient auprès des enfants et des adolescents ; mais ce à quoi ils ne réussissaient pas, c'était à détourner les hommes faits des homicides, des massacres, du rapt des enfants, et de la vente de leurs propres enfants aux Turcs. »

Après sept années d'oscillations et de tiraillements l'issue de l'héroïque tentative commencée en 1636 fut la suivante : le 24 juin 1643 le P. Chérubin se présenta devant l'assemblée de la nation mirdite. Le 24 juin est la grande fête de la tribu ; toutes les populations des environs se trouvaient réunies sur le mont Saint-Alexandre. Celui-ci et les bâtiments de l'ancienne abbaye qui le couronnent, dominent le

Digitized by Google

territoire (1). Dans le merveilleux panorama qui s'étend des pics sombres et des couloirs étroits de la région du Drin à la mer démontée des croupes tumultueuses de la Haute-Albanie et au miroir infini de l'Adriatique, au-dessus des pins hauts de 120 et de 140 pieds, le P. Chérubin prit la parole. Il proclama solennellement que si les assistants n'étaient pas décidés à mener une vie chrétienne, à s'abstenir des rapines, du vol, du rapt des enfants, de l'effusion du sang et des homicides ; que si, les jours de fête, lorsqu'ils n'en seraient pas légitimement empêchés, ils ne prenaient pas la résolution de se rendre à l'église pour y entendre la messe et la parole de Dieu, eux, religieux, étaient résolus à quitter le pays et à aller ailleurs, où ils étaient impatiemment attendus et où de jour en jour ils feraient, dans la patience, de meilleurs fruits de salut.

(1) Jusqu'en 1896 l'église de Saint-Alexandre des Mirdites possédait deux intéressantes croix processionnelles du XVme siècle, en plaques d'argent repoussé. Elles étaient toutes deux de style byzantin. L'une d'elles portait l'inscription suivante en dialecte vénitien :

1447. a. di. 7 Agosto questa crosi
fecie fare Polo Dukagin in
tempo di Pr. Sigeli Piro Ducha e
mi Adamovici feci.

C'est-à-dire : « Le septième jour d'août 1447 le Seigneur Paul Dukagin a fait faire cette croix pendant le temps du porteur du sceau Pierre Ducha, et moi, Nicolas Adamovici, l'ai travaillée. » Paul Dukagin était prince du territoire appelé Dukagin et régna de 1444 à 1458. Cette croix, avec un reliquaire en argent et d'autres objets précieux, fut détruite en 1896 par un incendie qui éclata pendant la nuit dans l'église de Saint-Alexandre. Mais il y a dans la même église une autre croix byzantine, d'un travail moins soigné, mais plus ancienne que la précédente, qui a échappé à l'incendie. J'emprunte ces détails au très intéressant volume de M. Degrand, intitulé *Souvenirs de la Haute-Albanie*, que j'ai déjà cité, et où le lecteur trouvera, p. 144, la photographie des deux croix. M. Degrand rectifie l'erreur si souvent reproduite que les Mirdites communient sous les deux espèces et qu'ils n'épousent que des femmes turques qu'ils enlèvent et font baptiser. Mais il reconnaît qu'ils ont encore aujourd'hui la réputation d'être turbulents et pillards. De l'ancienne abbaye du mont Saint-Alexandre il ne reste plus que quelques pans de murailles. Quant à l'église de Saint-Alexandre d'Orosh, c'est une humble construction en pierres, encore inachevée à l'intérieur, quoique déjà commencée au XVIIe siècle, et si petite que, les jours de fête, Mgr Dochi, l'abbé mitré actuel, est obligé d'officier en plein air, afin de ne pas laisser les fidèles hors du temple. Sur les richesses de l'ancienne abbaye de Saint-Alexandre, voir *Orbis* p. 408 : « L'abbaye est fameuse dans la contrée et les grandes familles albanaises et serbes l'ont enrichie de dons précieux. Le chef de saint Alexandre, soldat romain, qui eut la tête tranchée sous Maximien, y est conservé, ainsi qu'une parcelle de la vraie croix ; celle-ci est renfermée dans une châsse d'argent laissée à la garde du curé. Toutes les autres richesses ont péri, sauf une cassette incrustée d'or, une croix d'argent et deux calices ; le reste a été enlevé par les Turcs, ou par de mauvais chrétiens, ou a péri sous les injures du temps. » La fête proprement dite de Saint-Alexandre se célèbre chez les Mirdites le 13 mai (*Orbis*, p. 430). Le 24 juin c'est, je l'ai dit, la fête de la tribu.

Digitized by Google

Les chefs héréditaires répondirent qu'ils allaient tenir conseil et qu'ils en communiqueraient le résultat. Le voici dans sa teneur : « Nous, chefs du pays, avons proclamé une loi aux termes de laquelle si l'un des nôtres vend son semblable comme esclave, sa maison sera détruite, ses biens confisqués et lui-même mis à mort. Mais cette loi n'est pas observée ; et lorsqu'un particulier, poussé par sa volonté perverse, s'insurge, comme il est plus puissant que nous, nous ne pouvons rien contre lui. Dans ce territoire nôtre, il est impossible de faire triompher son droit, et voilà pourquoi nous sommes souvent dans la nécessité de verser le sang et de perpétrer homicide. Quant à ne pas aller à l'église alors que nous pourrions le plus souvent le faire, nous avouons que cela nous arrive. Mais nous avons l'habitude de n'y aller qu'une ou deux fois l'an. Faites donc ce qui vous semblera le meilleur. »

Les religieux patientèrent encore deux ans, puis ils quittèrent la région : leur mission avait échoué lamentablement ; (1) ils avaient éprouvé une fois de plus ce que le caractère albanais a de déconcertant, d'énigmatique et de heurté.

(1) Voici un cas qui montre combien *l'état* d'esprit des Albanais au 17e siècle était déconcertant. Un jour la peste éclata ; au moment où elle faisait le plus de ravages le bruit se répand que « pendant la nuit on apercevait des lumières sur les sépultures des morts ». Du coup les esprits-forts d'affirmer que la cause de l'épidémie c'était que « les morts sortaient de leurs monuments pour dévorer les vivants et que c'est pour cela que ceux-ci tombaient malades, s'alitaient et mouraient » et que, pour faire cesser le fléau il fallait « par une nuit profonde pénétrer dans l'église, à main armée et y retourner les dalles mortuaires ; qu'on y trouverait les morts, gonflés et colorés en rouge et entre leurs dents de l'herbe, ou le suaire dont ils avaient été enveloppés, qu'il fallait prendre ces cadavres, les couper en deux ou plusieurs parties, leur enlever le foie, le brûler et en faire des fumigations pour les malades. » Ces indications furent suivies de point en point ; les corps avaient beau ne pas être trouvés dans la situation qui avait été décrite à l'avance « gonflés et colorés en rouge et entre leurs dents de l'herbe ou le suaire » ; on déterrait avec rage, on brûlait des foies, on faisait des fumigations ; et si quelque malade refusait de se prêter à ces pratiques on le menaçait, après sa mort, de le couper en morceaux et de séparer ses membres ». Le P. Bonaventure s'éleva avec véhémence contre ces tristes superstitions ; quelques-uns les abandonnèrent, mais d'autres y persistèrent. Et peut-être durent-elles encore aujourd'hui. *(Orbis*, p. 476). Un jour, dans une maison catholique, le P. Chérubin développe le thème de la tentation : « Partout le démon rôde... Ici même, il est présent ; il sait à qui présenter les ardeurs de la cupidité, à qui les plaisirs de la bouche; à qui les excitations de la luxure ; il sait qui troubler par l'affliction, qui décevoir par la joie, etc., etc. » Ce discours, colporté de bouche en bouche, produisit dans la contrée une sensation immense : partout on affirmait que la maison était hantée par les démons, que le P. Chérubin les avait vus de ses propres yeux et les propriétaires de la maison, écrasés sous la honte, n'osaient plus sortir de chez eux. Et les cas semblables n'étaient pas rares. Je signale la mésaventure arrivée au même P. Chérubin à Blinisti *(Orbis*, p. 487 *in fine)*.

Digitized by Google

*
* *

Ce résultat, les paroles des chefs héréditaires l'expliquent en partie. L'Albanais est homme de tradition: « Nous faisons ce que faisaient nos ancêtres. » Aux temps lointains de Skander-beg, le lion albanais, la fréquentation des églises était presqu'impossible ; l'Albanais prit l'habitude de les négliger. De plus, M. Louis-Jaray le remarque, le Mirdite est un particulariste décidé ; comme les autres montagnards du nord, il est plein de méfiance à l'égard de l'étranger. Il est prévenant pour lui, et d'une politesse parfaite ; mais il entend fixer lui-même sa propre ligne de conduite. Enfin, chez lui comme dans la plupart des tribus albanaises, l'organisation de la justice ne répond pas à la conception que nous nous en faisons : chaque district a son étendard, son chef de guerre et ses vieillards héréditaires, qui rendent les sentences ; mais ils ne peuvent punir l'homicide (1). La loi réserve ce droit à la famille de la victime. Aussi un homme qui connait l'Albanie et qui occupe une place éminente dans la science mondiale, a-t-il pu soutenir devant celui qui écrit ces lignes que c'est à tort que l'on parle d'homicide quand il y a vengeance d'Albanais. « Quand un homme a été tué, disait-il, la famille de celui qui a été tué reçoit de l'Assemblée du peuple mandat de punir celui qui a tué. La famille qui poursuit la vengeance n'agit donc pas pour son propre compte, mais pour le compte de la Société, si elle tue, elle ne commet pas plus un homicide que le juré qui envoie un criminel porter sa tête sur l'échafaud. Elle est l'agent de la vindicte publique ; elle ne venge pas, elle punit. Le meurtrier tombe-t-il sous une balle vengeresse, il n'a pas fait autre chose que de payer sa dette à la Société. C'est dans ce sens qu'il faut entendre le dicton que rien n'est plus juste que le fusil d'un Albanais. » Et l'Albanais dit fréquemment au missionnaire: « Si toi, Père, tu nous faisais obtenir satisfaction du meurtrier, nous ne le tuerions ni lui, ni aucun des siens. » La *vendetta*, en Albanie, a donc un fonctionnement légal. (2) Qu'elle donne lieu a des abus, c'est d'ailleurs incontestable.

(1) *Cfr.* Louis-Jaray, *L'Albanie Inconnue*, Paris, 1913, p. 213.

(2) F. Gibert, *Les Pays d'Albanie et leur Histoire*, Paris, 1914 p. 21, cite une histoire de vendetta qui vient à l'appui de cette théorie. La voici : « Deux hommes de Fâni étaient en état de vendetta ; le poursuivi se tenait beaucoup sur ses gardes ; aussi son poursuivant s'aboucha-t-il avec un tiers (ce qui arrive souvent d'ailleurs) pour supprimer son adversaire. Celui-ci, sans défiance, était dans la maison de l'homme en question qui, profitant d'une occasion, le tua. Le conseil du village

Digitized by Google

Ces mêmes difficultés, fruits d'un traditionnalisme plusieurs fois séculaires, nos missionnaires les rencontrèrent dans les tribus qui peuplent les longs plissements de montagnes escaladant à l'ouest du lac de Scutari la région des hivers rigoureux et des hautes altitudes. L'état de choses que nous dépeignent les poèmes homériques continue à régner sur ces cimes âpres qui, au dire des voyageurs, inspirent l'horreur à ceux qui les regardent. Le sol calcaire y est pauvre, souvent l'eau fait défaut, l'agriculture est rudimentaire, l'emploi des engrais inconnu, le bien-être le plus élémentaire absent. Le village n'existe pas ; il n'y a pas d'agglomération ; éparses dans les vastes horizons, des maisons, faites de terre, de paille ou de branchages atteignent à peine la hauteur d'un homme. Tel missionnaire

s'assembla et condamna le meurtrier à mort, non pas parce qu'il avait assassiné, mais parce qu'il avait commis ce crime dans sa propre maison. Comme un exécuteur isolé de cette sentence se serait exposé à la vendetta de la part de la famille du condamné, tous les gens du village tirèrent sur celui-ci, et c'est la balle de son propre frère qui lui perça le cœur ». L'*Orbis* expose la théorie de la vendetta de la manière suivante (p. 594). « Les montagnards qui ne sont pas soumis aux Turcs, n'ont pas de juge ; mais ils ont porté entre eux la loi suivante : Si un homme est tué justement ou injustement par un homme d'un autre village, le village de la victime se lève contre la maison de l'homicide et travaille pendant trois jours à la démolir ; puis, les trois jours écoulés, on cherche à tuer le meurtrier, ou, à son défaut, son frère ou son cousin, ou quelqu'un de sa race, et quand ils ne peuvent supprimer aucun de ceux-ci, ils cherchent à tuer un de ses concitoyens, et ils lèguent leur vengeance à leur postérité jusqu'à la quatrième génération, et jamais ils ne pardonnent ». Cela est-il légitime ? demandent les missionnaires (p. 597, question XVI). « Il semble que *oui*, répondent-ils, car les Albanais des montagnes n'ont pas de juge, mais ils ont la *Lex Ducagina* qui en dispose ainsi. Ils ajoutent que, s'ils n'agissaient pas ainsi ils paraitraient des poltrons, que l'insolence du coupable grandirait, qu'il ne cesserait plus de faire le mal et que, lorsque par hasard ils pardonnent, on dit : Il a peur ! Ils ne tueraient pas le cousin ou quelqu'un de la race du meurtrier, si celui-ci n'était pas défendu par les siens ; ils font donc ce qu'ils peuvent pour recevoir le *prix du sang* ». Les missionnaires penchaient donc pour la légitimité de la vendetta, dans les conditions spéciales où elle est pratiquée en Albanie. Mais le P. Thomas de Feltre, théologien très-érudit, à qui ils ont proposé leurs doutes, répond le 17 sept. 1640 (*Orbis* p. 612) : « Une telle loi est diabolique et introduite par le démon à l'encontre de la raison et de la justice ; elle est illicite, et aucune des raisons alléguées pour la justifier n'est valable. Je dis que ces peuples, leurs chefs surtout et les puissants parmi eux, sont tenus à faire avant toutes choses une loi qui réprime les homicides, les vols et les rapts, et qui punisse les délinquants en observant les prescriptions de la loi naturelle. Or, la *Lex Ducagina* permet de tuer un inculpé sans qu'il ait été entendu sur sa défense ; elle permet à ses concitoyens de le défendre et rend matériellement et formellement la guerre juste entre les deux partis ». Et le P. Thomas ajoute : « J'ai développé ma pensée sur cette question de vive voix. » Tout fait penser que l'opinion du P. Thomas de Feltre rejetant la légitimité de la vendetta, ou, pour parler plus exactement du *djak* albanais, fut acceptée par tous les missionnaires franciscains d'Albanie et devint leur règle de conduite. — Le *djak* s'appelle encore en albanais *Krvarina*, de *Krv*, sang.

Digitized by Google

loge des semaines et des mois dans une caverne de bêtes féroces La nourriture est faite de pain d'orge, de fèves cuites à l'eau et de légumes ; nulle part on ne trouve d'huile. Partout des landes de genévriers, des forêts inexploitées, des neiges et des rochers. Des pistes sont accrochées au bord des précipices où « l'ombre de la mort » vous précède. Le pays est déchiqueté en hautes vallées et en gorges presqu'inaccessibles qui font de chaque agglomération une entité géographique et éthnographique spéciale. C'est une véritable poussière de petits états anarchiques. Tout fait obstacle à la vie commune et oblige à ne connaître que les hommes de son village, c'est-à-dire de sa tribu (1). Chez les Gruda « race de vipères qui a tous les vices et aucune vertu » et chez les Clementi, la polygamie est en usage au moment où les missionnaires se présentent aux chefs de la tribu. Un jour de décembre 1644 les PP. Salvator d'Offida et Paul de Mantoue prêchent devant elle contre ce fléau. Les épouses illégitimes s'indignent, postent sur leur passage quinze hommes qui les assaillent, tranchent la tête de l'un et percent à coups de lance la poitrine de l'autre « pour leur apprendre à ne plus chanter leur cantilène ». Et le Père Antoine de remarquer : « Les Missionnaires ne pouvaient supporter cette existence que grâce à la méditation incessante de la passion de N. S. Jésus-Christ. »

Ces montagnards, tapis au plus épais des forêts albanaises, féroces pour quiconque contre-carre leurs habitudes, leurs préjugés, leurs passions, sont admirables pour se défendre en temps de persécution.

Ils ont presque malgré eux, les yeux tournés vers Scutari, sa forteresse, ses maisons, ses jardins, son lac aux brumes transparentes, et son émissaire, la Boyana. Le lac est pour eux ce que fut le lac des Quatre-Cantons pour la nationalité suisse : la grande place de réunion et le grand espoir des nationalités voisines (2). Quant à la Boyana, M. Degrand

(1) Gabriel Louis-Jaray, L'*Albanie Inconnue* p. 212 et s.

(2) Scutari est aujourd'hui non seulement le centre de l'Albanie du Nord au point de vue intellectuel et économique, mais encore la véritable capitale de l'Albanie ; on a dit que sans elle celle-ci serait un corps sans tête. Ses bazars fournissent toute la contrée qui s'étend à l'est jusqu'à Diakovo et au Sud jusqu'à Croia. Cependant les franciscains ne s'y établirent qu'en 1706 ; et cela parce que la ville, riche aujourd'hui en florissantes paroisses catholiques, en couvents et en nombreuses confréries, vraie porte de l'Albanie vers la chrétienté, ne comptait alors presque pas de fidèles. L'établissement de 1706 fut d'ailleurs des plus modestes : un franciscain, albanais de naissance, le P. Philippe de Scutari, fut appelé à servir d'aumônier à un

Digitized by Google

dit que cette rivière est la fissure par où la civilisation et le progrès cherchent à pénétrer peu à peu en Albanie (1); c'est sur ses bords cependant que germèrent les sinistres événements de 1648. Ils étaient habités en majeure partie par des catholiques ; les musulmans y pratiquaient une louable tolérance. Dans un petit coin bien vert les fils de saint François avaient construit un modeste oratoire et y avaient exposé une image de Sainte-Marie-Majeure. Les femmes musulmanes la fleurissaient, l'ornaient de bouquets, brodaient pour elle de petits mouchoirs et jeûnaient en son honneur tous les samedis ; la plus zélée de ces protectrices n'était pas autre que la mère même du gouverneur musulman de Scutari. Elles assistaient aux sermons des religieux et les priaient de leur parler souvent de la Sainte Vierge. Non loin de là la petite ville de Stacci, aujourd'hui Châssi, élevait son immense champ de ruines. Cent cinquante pêcheurs catholiques « les ennoblissaient par leur présence », ils vivaient dans leurs décombres du produit de leur pêche ; l'air y était très pur, de plus, elle était écartée des routes que les musulmans parcouraient journellement et la piste qui la traversait était en un état si rudimentaire que les infidèles, qui montaient beaucoup à cheval, hésitaient à s'en servir. La ville avait été autrefois une des métropoles du commerce de Venise et avait compté, dit-on, plus de trois cents oratoires, chapelles ou églises (2). Les Mineurs avaient élu domicile sur une colline ; ils vivaient, j'allais dire nichaient, dans un souterrain, au bord de murs croulants entourés d'épais fourrés de grenadiers sauvages, près d'une petite église abandonnée dédiée à saint Pellegrin. C'est de là que le P. Ferdinand d'Albizzola et le P. Jacques de Sartiano évangélisaient la

personnage des plus importants de la ville qui, par exception, se trouvait être catholique ; il employa ses loisirs à tenir une petite école, qui était fréquentée par des fils de commerçants, car, nous dit l'*Orbis* « les musulmans toléraient la présence de quelques fidèles à Scutari à cause des impôts qu'ils en percevaient. » On trouvera dans Hecquard et dans les *Souvenirs de Haute-Albanie* de M. Degrand les détails les plus complets sur l'état actuel du catholicisme à Scutari. Au 17e siècle, d'une façon générale, les Turcs interdisaient aux catholiques le séjour dans les villes albanaises. (*Orbis*, p. 401).

(1) Degrand, *Souvenirs de Haute Albanie*, Paris, Welter, 1901, p. 14.

(2) M. Degrand, *op. cit.*, p. 98, a relevé les ruines de six édifices religieux sur un espace ne mesurant pas plus de 500 m. de longueur ; tous sont orientés est-ouest avec abside à l'est. Des termes d'un rapport de Mgr Marino Bizzio, archevêque d'Antivari, il résulte que dès 1610 la ville périclitait, que la cathédrale San Giovanni, vaste et spacieuse, tombait en ruines et qu'elle n'avait pas de baptistère. Sous les Vénitiens la ville avait été une cité importante par son commerce. Les Turcs la détruisirent.

Digitized by Google

contrée, quand, en 1646 un bruit se répand, glaçant d'effroi les sectateurs du prophète : Venise a conquis la Dalmatie jusqu'aux frontières de l'Albanie et s'apprête à s'emparer de cette dernière, et la Sérénissime République entretient dans ce but, avec le clergé catholique de la contrée un actif échange de lettres ! Dès lors une terreur sourde pèse sur la région ; la guerre de Crète, en plus, surexcite les méfiances (1). Le P. Perdinand et le P. Jacques se sentent perdus, mais ils refusent de quitter leur troupeau. Le P. Jacques n'est-il pas d'ailleurs aimé des musulmans mêmes au point qu'ils ne l'appellent pas autrement que l'*apôtre ?* Et le jour de la fête de saint Pellegrin, les musulmans eux aussi ne viennent-ils pas assister à leur office, dans la petite chapelle en ruines ? Mais partout dans les bazars continue à serpenter le bruit : les chrétiens conspirent et les religieux trahissent ! Un an se passe, dis-huit mois se passent. Puis, un jour de février 1648,

(1) Le fait suivant prouve, avec beaucoup d'autres choses, ce qu'étaient ces méfiances même en pleine paix. Un jour le P. Bonaventure sort de l'église de Blinisti, petit village où il avait parlé au peuple. Un chef musulman passe, entouré d'une dizaine de cavaliers. Il fonce sur le P. Bonaventure, la lance au poing. Il va le transpercer quand un des cavaliers qui l'entourent et qui est probablement chrétien, détourne le coup : « Si le compagnon de cet homme, grommelle le chef, n'avait pas délivré ma fille, qui était possédée du démon, je le tuerais. » Et, en disant ces mots il se précipite sur le Père, lui arrache une boîte qu'il portait à la main, et prend la fuite avec ses cavaliers. Puis, il ouvre la boîte et constate qu'elle contient une copie du Saint-Suaire de Turin. Il la rend alors au Père et déclare que, s'il s'est emparé de la boîte, c'est parce qu'*il croyait qu'elle contenait les clefs de la ville*. Notez la réponse. Je ne fais que résumer l'histoire ; il faut la lire tout entière dans l'*Orbis*. Averti du vol, l'évêque était monté immédiatement à cheval, avait armé *son clergé* et quelques paroissiens et, à la tête de la petite troupe, était parti à fond de train à la poursuite du voleur. Et, pour compliquer encore les choses, la mère du bey de Scutari, avertie elle aussi, avait pris l'affaire en mains et, quoique musulmane, avait agi en faveur des enfants de Saint François. Enfin, pour donner à toute cette affaire un caractère bien oriental, il faut connaitre la personnalité du chef musulman voleur. L'*Orbis* nous dit que c'est à son instigation que la cathédrale St Nicolas d'Alessio avait été convertie en mosquée. Cette cathédrale où reposèrent, dit-on, les dépouilles mortelles de Scander-bey, n'est plus aujourd'hui qu'un amas de ruines ; mais sa transformation en mosquée avait fait époque dans le monde musulman : successivement après sa prise de possession par l'Islam, trois derviches s'étaient précipités du haut d'une de ses tours en appelant à la prière ; la chose fut considérée comme un funeste présage et la nouvelle mosquée fut abandonnée (Hecquard, *Histoire et Description de la Haute-Albanie*, p. 57.) Or, quelques jours avant son attentat contre le P. Bonaventure, ce chef musulman fanatique avait demandé au P. Chérubin de lui écrire une prière sur une feuille de papier et avait suspendu celle-ci au cou de sa fille qui était énergumène et elle avait été guérie *(Orbis*, p. 470.) Et lui-même, gravement blessé d'un coup de pied de cheval quelques jours après l'affaire que nous venons de raconter, va se jeter aux pieds du P. Bonaventure, lui demande pardon, et le supplie de lui donner sa bénédiction, sûr, dit-il, qu'elle le guérira !

Digitized by Google

les janissaires de Scutari paraissent et emmènent les deux religieux. Une pauvre femme, du nom de Marie, qui avait assisté à leur arrestation, les suit en pleurant. A Scutari, la tourbe musulmane les accueille aux cris de : à mort ! Devant le juge les bēgs déclarent : « Ils sont latins et ennemis de Mahomet, c'est suffisant ! » Comme il était de coutume, on offre aux deux religieux la vie sauve s'ils veulent passer à l'Islam ; ils refusent. Ils sont condamnés à être empalés ; c'était le vendredi qui suit le mercredi des cendres. Le pal toucha le P. Ferdinand au côté droit ; il mourut presqu'instantanément. Le P. Jacques vécut de midi jusqu'au coucher du soleil en criant de temps en temps au milieu de ses souffrances : Jésus ! Jésus ! Quand ils furent morts tous deux, un revirement se produisit dans la foule. Des pleurs se firent entendre, des lamentations, des cris : nous avons péché ! Ces frères ne faisaient de mal à personne et du bien à tout le monde ! Pendant les trois nuits éclairées par une lune magnifique et par un ciel rayonnant d'étoiles, au cours desquelles les corps demeurèrent exposés sur le pal, ce fut un long défilé de chrétiens et de musulmans et l'un d'eux affirmait avoir vu des lueurs insolites briller sur le corps des martyrs : c'était le propre fils du gouverneur !

Presqu'en même temps Georges de Jabani et Georges Summa dont j'ai parlé plus haut subissaient le même supplice ; des chrétiens en masse étaient torturés et massacrés, et tous les fils de saint François étaient chassés de la plaine albanaise. C'en était fait, semble-t-il, de la mission ; quatorze longues années d'efforts héroïques étaient annihilées ; c'était sans résultat que plusieurs Pères étaient morts de fatigue après quelques années d'apostolat. Arrivé en Albanie en 1638, le P. Evangéliste de Venise était mort en février 1644 ; le P. Charles de la Mirandole, entré en Albanie en 1638 aussi, la quitte épuisé en 1643 ; le P. François de Collevetri, entre en Albanie en 1640, la quitte, malade de langueur, en 1641 ; le P. Jérome de Novarella entre en Albanie en 1641, meurt en 1643 ; le P. Maure de Cesena entre en Albanie en 1642, meurt en 1645 ; le P. Laurent entre en Albanie en 1642, meurt en 1645. Tout cela semble avoir été en pure perte et chacun pouvait se croire autorisé à dire : le sang coule en vain le long des gibets ignominieux !

Digitized by Google

*
* *

Il n'en fut rien. La mission refleurit. Et au cours de sa sa vie nouvelle, les mœurs de l'Albanie s'adoucirent. « Pour se rendre compte, écrit l'*Orbis,* des mérites que ceux qui ont travaillé en Albanie ont accumulé dans le ciel et pour saisir clairement les progrès qu'ils ont fait faire à la pureté de la foi et des mœurs dans ces régions, il faut savoir d'abord ce qu'y était la vie chrétienne quand ils y pénétrèrent pour la première fois... Nul ne peut croire quels et combien de buissons épineux les missionnaires trouvèrent dans cette vigne désertée du catholicisme » (1). Dans ces montagnes où, il y a deux siècles, les parents vendaient leurs enfants aux Turcs,

(1) Voici comment, p. 411 et s., l'*Orbis Seraphicus* dépeint l'état d'âme des catholiques albanais au moment de l'arrivée des Missionnaires. Tous, ou presque tous, dit-il, ils *turcisaient,* c'est-à-dire que leur religion était altérée par le voisinage des musulmans, qu'elle se teintait de mahométisme. Ils admettaient tous, plus ou moins, le dogme du Coran, que chacun, « même en dehors de l'arche mystique de Noé, peut éviter le naufrage de la damnation éternelle » et par conséquent ils ne tenaient aucun compte du canon du Concile de Latran qui dit qu'il n'y a qu'une Eglise universelle des Fidèles, hors de laquelle nul ne peut être sauvé. Leurs espérances étaient donc vacillantes, et ils erraient ça et là au gré de tout souffle de doctrine. En plus, la prospérité matérielle dont jouissaient les musulmans les impressionnait beaucoup. Le peuple était ignorant et ne savait même pas les choses essentielles au point de vue religieux ; et cela surtout parmi les montagnards. Il semble donc que tout le monde aurait dû être d'accord sur la nécessité de créer des Missions en Albanie. Il n'en fut rien. Les premiers missionnaires étaient à peine partis pour l'Albanie, que leur rappel fut sollicité de la Sacrée Congrégation de la Propagande. Dès le mois de juillet 1653 on renouvelait ces sollicitations. La Sacrée Congrégation résista. La Bibliothèque Nationale de Paris, Cod. Ital. nº 1168, contient la copie manuscrite d'un rapport adressé en 1677, quarante-trois ans par conséquent après la fondation de la Mission, au Pape Innocent XI, par D. Urbano Cerri, secrétaire de la Propagande, sur l'état de la religion catholique dans le monde entier ; rapport où nous lisons les lignes suivantes concernant l'Albanie : « L'Albanie était autrefois un royaume tout entier catholique ; mais après la mort du fameux Skander-beg qui en porta si glorieusement le sceptre, il tomba entre les mains des Turcs, après quoi la plus grande partie de ses habitants embrassèrent la secte de Mahomet.... Il reste dans ce royaume deux archevêchés et quatre évêchés. Le premier de ces archevêchés est Antivari, qui contient dans son diocèse 2276 maisons catholiques. Le second est Durazzo, avec 1056 maisons catholiques, qui représentent en tout 4045 âmes. Scutari est évêché, avec 2164 maisons catholiques et 20.265 âmes. C'est dans ce diocèse que se trouve le peuple des Clementi qui, habitant les montagnes, exercent librement le culte catholique sans crainte des Turcs. Le diocèse de Sappa a 1065 maisons catholiques et 9226 âmes. Outre ces évêques la congrégation a distribué dans ces paroisses beaucoup de prêtres séculiers avec pouvoirs de missionnaires et provisions annuelles. *Elle y a aussi fondé une Mission de Réformés, au nombre de douze prêtres, disséminés dans ces villages pour y administrer les sacrements à ces pauvres âmes ;* et, outre les missions susdites, qui dépendent directement de la Congrégation, *il y a en Albanie trois Couvents d'Observants avec un Provincial.* »

Digitized by Google

une femme, une jeune fille, sont entourées aujourd'hui d'un respect qu'elles ne rencontrent dans aucun pays du monde ; les centres catholiques de Durazzo, de Scutari, d'Uskub, celui des Mirdites surtout que nous avons vu si féroçe, sont devenus, par la sévérité de leurs mœurs, le nerf de l'Albanie ; cette masse de cent mille catholiques résiste à toute infiltration déprimante et, sans son concours, rien n'est possible en Albanie.

En 1826 Pouqueville déjà, qualifiait les Albanais de force inaperçue et toujours croissante (1). Après avoir signalé la présence chez les Mirdites de deux missionnaires capucins et celle de trois missionnaires du même ordre à Djakovo, (2) il ajoutait : « Je dirai hautement que la religion chrétienne a tempéré les mœurs sauvages des Albanais ; que le mahométisme les a portées au dernier point de dépravation, et que, si les Albanais restés fidèles à la foi de J.-C. ont des vices, ceux qui ont embrassé l'islamisme n'ont ni vertus ni conscience. » Et il nous montre l'albanais latin « zélé, fervent, probe, loyal, vindicatif et superbe », l'albanais orthodoxe « inconstant et dissolu » l'albanais mahométan « cruel, altier et dédaigneux par fanatisme, traitre, avide et sans foi dans ses conventions. » Et un de nos contemporains écrivait hier : « En ce qui concerne l'indigène de la montagne catholique, on le qualifie de sauvage, et moi, je dis que je ne saurais assez le louer. C'est, de toutes les populations que je connaisse — et je n'ai pas précisément passé ma vie au coin de mon feu — celle qui m'est le plus sympathique » Cyprien Robert lui-même n'affirme-t-il pas : « Le Mirdite est incapable de dissimuler ; il est très doux et a surtout le défaut de ne pouvoir pas pardonner. Ses vengeances sont implacables ; mais, dans tout autre cas sa charité est telle qu'une famille Mirdite ne tombe jamais dans l'indigence sans être aussitôt secourue et relevée par ses voisins. »

Celui qui écrit les pages qu'on vient de lire n'oubliera jamais le clair regard d'énergie avec lequel un évêque Albanais, Mgr Bunci, disait devant lui un jour de juin 1919 : « L'Albanais ne courbe le front devant personne, si ce n'est devant Dieu. » S'il courbe le front et plie le genou devant Dieu, c'est

(1) DE POUQUEVILLE, *Voyage de la Grèce*, Paris, 1826, T. III, p. 189.

(2) *Op cit.* t. III, p. 235. La rencontre avait eu lieu en 1814. Il semble résulter de l'ensemble de son étude sur cette question que les capucins en question sortaient de l'ancien collège établi à Lorette.

Digitized by Google

beaucoup aux fils de saint François qu'il le doit, à l'héroïsme avec lequel ils ont supporté les rudes vicissitudes de leur mission. Et rien n'est plus juste que ces mots de l'auteur séraphique : « Qu'il soit permis de faire remarquer que, partout en Albanie où nos religieux n'ont pas pu pénétrer, la foi catholique, si elle n'a pas disparu, languit ; et, qu'au contraire, partout où ils ont des résidences elle reste vigoureuse malgré des persécutions quotidiennes. »

H. MATROD

Digitized by Google

LA PHILOSOPHIE DU B. DUNS SCOT

(Suite)

SON INTELLECTUALISME

M. Landry a insisté maintes fois sur le volontarisme et l'indéterminisme du B. Duns Scot. Il dévoile toute sa pensée dans un chapitre consacré à la liberté chez le Docteur Franciscain (p. 219-232). Avec sa perspicacité habituelle, M. Landry voit dans le système de Duns Scot la pensée moderne, le criticisme contemporain et d'autres fort belles choses qui ont une subtile saveur bergsonnienne. « La doctrine de Duns Scot sur la volonté, dit-il, apparaît comme profondément originale et même comme étrangement moderne (1). Si nous dépouillons cette pensée du substantialisme qui s'imposait à la fin du XIIIe siècle, nous découvrons une doctrine qui ressemble, en beaucoup de points, à celle du criticisme contemporain, l'intelligence et la volonté deviennent de simples mots qui désignent les deux faces du même problème et ce fait est automoteur ; il est une représentation qui peut se maintenir dans la conscience malgré des représentations antagonistes et acquérir son plein développement en se réalisant dans une action corporelle (2). La liberté est l'élément constitutif de la personne humaine (3) ; sans liberté, l'homme cesse d'avoir une existence propre... Mais la doctrine de Scot, au moins sous la forme qu'il lui donnait, présentait de réels

(1) En fait, la philosophie scotiste de la volonté est purement et simplement celle de S. Bonaventure et de S. Gauthier de Bruges.

(2) Il serait intéressant de savoir où M. Landry a trouvé toutes ces historiettes dans les œuvres du Docteur Marial.

(3) Le constitutif de la personnalité chez Duns Scot n'est pas la liberté. Tout en regardant parfois comme probable le sentiment de S. Thomas d'Aquin, cfr Mastrius, *In Metaph.* Pars Post., disp. XI, q. IV, art. I, n. 63-72, Venise 1688, vol. V 203-205, le Docteur Franciscain préfère voir la personnalité *in negatione communicationis naturae singularis ad aliud suppositum*. Cfr. MASTRIUS, l. c. art. II, n. 72-128, ibid., 205-219.

Digitized by Google

dangers. Le Subtil niait qu'un être est toujours mû par un autre et il ne limitait pas la portée de sa négation ; l'univers devenait composé de sources autonomes d'activité. Quel sera le lien entre ces libertés isolées? l'ordre ne va-t-il pas céder la place à l'anarchie? Ensuite, Scot semblait concevoir la liberté comme une force irrationnelle qui n'obéit à aucune loi ; il avait tellement peur que l'acte libre ne fut absorbé par la causalité nécessaire, qu'il faisait de la volonté un despote qui prononce ses oukases au fond de ténèbres mystérieuses » etc...

Ces affirmations en elles-mêmes ne valent ni la peine ni l'honneur d'une réponse. Les formuler c'est déclarer, en effet, qu'on n'a vraiment pas lu ni compris Duns Scot. C'est ne tenir aucun compte des études remarquables des philosophes franciscains qui, au XVIIe siècle surtout, ont étudié la psychologie de la volonté avec une pénétration singulière (1). C'est répéter une accusation dont plus d'un, même parmi les modernes, M. Verweyn (2), M. de Wulf (3), M. Fonsegrive (4), le R. P. Gemelli (5), M. le Dr Klein (6), le P. Chabin, S. J., (7) etc., ont

(1) MASTRIUS, *Philosophia Scoti, De Anima*, disp. VII, De voluntate et ejus actibus vol. III 211-257 ; cfr. MINGES, O. F. M., *Ist Duns Scotus indeterminist* (Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters, Bd V. Hft. 4.) Münster 1905 ; BELMOND, *Le rôle de la volonté* etc. ; A. GEMELLI, *La volonta nel pensiero del Ven. D. Duns Scoto*, dans *La Verna* (aujourd'hui les *Studi Francescani)* 1906, vol. III 283-296 ; *Ancora sulla volonta nel pensiero del Ven. Duns Scoto*, ibid. 1907, vol. IV 491-501 ; BELMOND, *Gravi inesattezze del P. G. Mattiussi a proposito di dottrine scotistiche*, dans les *Studi Francescani*, 1914, vol. I (nouvelle série) 29-38.

(2) *Das Problem des Willensfreiheit in der Scholastik*, Heidelberg 1909, 170-196. Cet auteur écrit, l. c. 190 : *Dass die Freiheitslehre der beiden Scholastiker* (S. Thomas et Duns Scot) *nicht als ein Gegensatz zwischen Determinismus und Indeterminismus charakterisiert werden darf, ist im Vorhergehenden bewiesen.*

(3) *Histoire de la Philosophie médiévale 4*, Louvain 1912, 460 : « L'indéterminisme de Scot a été faussement interprété par ceux qui font de la décision volontaire un acte capricieux et irrationnel. En réalité la volition, quoique libre, est raisonnée».

(4) *Certitude et vérité* dans la *Revue de Philosophie*, Janvier 1909 : « Ce serait ici le lieu de montrer que S. Thomas n'a pas été l'intellectualiste exclusif que quelques-uns veulent voir en lui, et qu'à son tour, Duns Scot n'a pas entaché tout son système d'une initiale absurdité, tout en reconnaissant le primat de la volonté. Pour les deux grands docteurs, aucune des deux facultés n'agit ni ne peut agir sans l'autre. Seulement le dominicain met l'accent sur l'intelligence et le franciscain le met sur la volonté sans que ni pour l'un ni pour l'autre l'intime synergie des deux facultés soit détruite ». Ce texte est cité par le R. P. BERTONI, *Le B. Duns Scot* etc., 182.

(5) L. c.

(6) *Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Johannes Duns Scotus*, dans les *Franziskanische Studien*, 1916, 3 Jhrg, Hft 4, 309-339 ; 1919, 6 Jhrg, Hft 2, 108-122, Hft 3, 213-234 ; Hft 4, 295-322 ; 1920 7 Jhrg, Hft 2, 118-134 ; Hft 3/4, 190-213 ; 1921, 8 Jhrg. 260-282. Etude excellente que l'on ne saurait trop recommander.

(7) *Cours de Philosophie 4* 1896. « phes contemporains inter-

Digitized by Google

déjà reconnu la fausseté. *Surtout, c'est négliger totalement un élément premier et fondamental de la pensée de Duns Scot, à savoir son intellectualisme.* Aussi n'est-ce pas dans l'intention de répondre à M. Landry que sont écrites ces pages, mais dans le but d'exposer quelques aspects de la philosophie de Duns Scot pour leur beauté et leur richesse et par suite de répondre en quelque manière aux désirs que l'on exprime de tous côtés de mieux connaître le Docteur Franciscain. Car le jour où l'on connaîtra le véritable Duns Scot, non pas seulement le Duns Scot truqué, étriqué et calomnié que nous ont dépeint trop souvent à la suite de rationalistes et de protestants, des manuels contemporains, l'Ecole Franciscaine — la glorieuse Ecole d'Alexandre de Halès, de S. Bonaventure, de Mathieu d'Aquasparta et de Duns Scot — ne sera pas loin de reprendre dans la vie intellectuelle de notre temps, le rôle, à nul autre inférieur, qu'elle a tenu dans les siècles passés. Le dernier mot ne peut pas être à l'ignorance et au dénigrement systématiques — les *deux seuls appuis* (1) du mouvement dirigé contre l'Ecole du B. Duns Scot, dans certains milieux, à l'époque actuelle.

prêtent la doctrine de Scot sur la liberté dans le sens de la liberté d'indifférence soutenue par Reid. Ils n'ont pas saisi, croyons-nous, la pensée du Docteur Subtil. Scot n'enseigne pas que la volonté libre agit sans motif, mais qu'elle se détermine elle-même à son gré, quels que soient les motifs, ce qui est conforme à la volonté ». Sur le jugement analogue de M. E. Gilson, cfr. *Revue néo-scolastique de Philosophie*, Louvain 1914, XXI 98-99.

(1) Voici un exemple entre plusieurs autres. Dans son récent ouvrage, *Histoire de la Philosophie*, Paris 1923. M. Barbedette, p. s. s. écrit en exposant le système d'Avicebron : « L'extension de la matière à toutes les essences corporelles et spirituelles n'est qu'un germe mais fécondé par le Zohar, Duns Scot et Giordano Bruno, il s'épanouira chez Spinoza en une doctrine qui considérant les formes comme de simples accidents de la matière, fera de celle-ci la substance universelle, unique et identique à Dieu, Dieu lui-même » (216). M. B. avait jadis associé Duns Scot et les panthéistes dans son *Cours de Philosophie scolastique*. Le P. Raymond O. M. C. lui avait répliqué avec l'objectivité sereine qui caractérisait sa riche pensée, cfr. *L'Ontologie de Duns Scot* dans les *Etudes Franciscaines*, Paris, 1910. XXIV 141-159, 423-439. On aurait pu espérer que M. B. en aurait pris acte. Il n'en est rien. M. B. répète le même refrain. Il est vrai, il est en excellente compagnie. Cette accusation, en effet, remonte aux libertins du XVIIe siècle. On la trouve, pour la première fois, à deux reprises, chez Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* 5, Amsterdam 1734, au mot Abélard (Pierre), vol. I, 27, et au mot Césalpin (André), vol. II 387. cfr. Aussi l'article consacré à Spinoza, ibid. vol. V, 201. « L'unité que les Scotistes reconnaissent dans les genres et dans les espèces, dit Bayle, est dans le fond la même chimère que celle de Césalpin ; et il n'a fallu qu'un peu d'esprit méthodique, pour former de là le système de Spinoza » etc. Cette affirmation souleva la protestation du P. Jérôme Buzi, O. S. Aug. dans son travail *Laurenti Berti fratris eremitae augustiniani theologi praeclarissimi librorum XXXVII De Theologicis disciplinis accurata Synopsis*, Bassano 1789, Lib. I, diss. I, vol. I, 2-3. Mais sa protestation n'eut pas d'effet. Au XIXe siècle, deux historiens rationalistes, Rousselot, *Etudes*

Digitized by Google

Disons donc d'abord quelques mots encore sur le vouloir divin, nous porterons ensuite toute notre attention sur un aspect capital de la pensée franciscaine jusqu'ici fort oublié, à savoir son intellectualisme parfaitement équilibré. Ces considérations diverses mettront de plus en relief la philosophie de l'être élaborée par Duns Scot.

I

Pour Duns Scot comme pour S. Bonaventure, *Dieu est d'abord l'Etre*, l'Etre Infini. Il est absolument inexact d'affirmer que, selon le Docteur Franciscain, Dieu soit avant tout vouloir, liberté, comme le dit M. Landry après des auteurs protestants ou rationalistes comme Seeberg, Baur et Renouvier : Dieu est d'abord l'Essence absolue existante. Même *dans l'ordre des raisons sous lesquelles l'intelligence conçoit la cause première Dieu est atteint premièrement comme l'Etre absolu.*

Le Docteur Marial est absolument clair et ferme en cette matière. L'article premier de sa première *Question* quodlibétique est consacré à établir la vérité suivante : *De primo in divinis necessario est aliqua entitas realis sive ex natura rei et hoc in existentia actuali ; alioquin esset nihil ibi reale in actu. Illa entitas realis actualis — sive ponatur omnino unica, sive ponatur ibi aliqua distinctio rei vel rationis* — SEMPER NECESSE ERIT IBI PONERE ALIQUAM ENTITATEM REALEM, UNICAM, PRIMAM, QUAE SCILICET NON PRAEEXIGAT ALIAM PRIOREM, etc. (1). Dans les *Reportata,* la pensée du Maître Franciscain est la même : *Intelligere non est primum in Deo, sed* PRIMUM DANS ESSE EST IPSUM ENS, *tum quia potentia non potest esse prima*

sur la Philosophie du Moyen-Age, III Partie, vol. II 18, et HAURÉAU, *Philosophie scolastique,* Paris 1850, II 327-351, répétèrent la même accusation, *en se réclamant l'un et l'autre de Bayle.* Hauréau écrit, l. c. 351 note I : « Qu'on nous permette de rappeler ici le passage de Bayle cité par M. Rousselot » etc., et sur ce, il ajoute : « La philosophie naturelle de Duns Scot, c'est le spinozisme avant Spinoza ». C'est donc chez P. Bayle, dans un ouvrage qui est aux origines du mouvement voltairien et rationaliste et qui fut condamné par l'Eglise, que l'on a puisé une des plus ignobles calomnies à l'adresse du B. Duns Scot. C'est cette « littérature » que M. Barbedette distribue aux Séminaires de France ; c'est sur l'autorité de tels écrivains, au sujet desquels, au moins s'il s'agit de Bayle, on devrait rappeler le mot de S. Paul, *nec nominetur inter vos,* que l'on calomnie l'enseignement de docteurs comme S. Bonaventure et Duns Scot. Cfr. H. PROBST, *Caractère et origine des idées du B. Raymond Lulle,* Toulouse 1912, 288-289.

(1) *Quod.* I, n. 2 XXV 61; texte du ms. Clm. 8717, fol. 61 r, de la Bibliothèque d'Etat de Munich. Cfr. LYCHET, *Com.* in h. l. n. 4-5, XXV 7-8 ; GADDIUS, *Lectura in Quod. Scoti.* etc. fol. 4 r-5 r ; TATARET. *Reportata in Quod. Scoti.* In I Quod. l. c. fol. 2-3 ; KLEIN, l. c 12.

Digitized by Google

ratio essendi, tum quia intellectus praesupponit rationem objecti et potentiae sicut per se causas ejus vel principia ; haec autem praesupponunt rationem entis, quia nihil agit ut principium in quantum est non-ens et ideo intellectus non est primo dans esse divinum (1). Il est donc acquis que pour Duns Scot, Dieu est d'abord Etre absolu (2).

En raison de cette conception, le Docteur Franciscain développe son admirable conception de la Vie Divine. Il établit longuement comment tout l'ordre divin *ad intra* se prend nécessairement *in comparatione ad essentiam* (3). Sa pensée est extrêmement riche et dense (4). Elle est de même constante : PRIMUM OMNINO IN DIVINIS EST ESSENTIA UT ESSENTIA, *quae secundum Damascenum est pelagus propter comprehensionem omnium perfectionum divinarum* (5). Dieu est l'Etre suprême, premier *in intellectualitate ;* par suite il est intelligence et vouloir infinis (6). Que l'on ne s'y trompe pas : ni l'intelligence ni la volonté ne sont *prima ratio essendi in divinis... Primum dans esse divinum est ipsum esse* (7).

(1) *R. P.* I, dist. VIII, q. I, XXII, 153 cité d'après le cod. Borgh. Lat. 325, f. 31 r; et le ms. 1453, f. 36 v, de la Bibl. Nationale de Vienne. *Ox.* I, d. II, q. II, n. 19, VIII 436 ; *Ox.* I, d. V, q. II, n. 19 IX 495 a.

(2) Les principaux textes du B. Duns Scot relatifs à cette question ont été indiqués et coordonnés par le R. P. Déodat de Basly, o. f. m., dans son ouvrage *Capitalia opera B. Joan. Duns Scoti, II, Synthesis theologica*, Le Havre 1911, 186-275. La lecture de cet ouvrage qui établit objectivement la synthèse intérieure de la théodicée de Duns Scot est d'une très grande utilité. Cfr. Aussi François de Varesio, *Promptuarium Scoticum*, Venise 1690, vol. I, 403-415, ou mot *Essentia*.

(3) *Quod.* I, n. 3, XXV 7 : *Recte in divinis in comparatione ad essentiam tanquam ad entitatem simpliciter primam et per consequens absolutam consideratur omnis ordo cujuscumque sive quorumcumque quae in divinis sunt.* Ibid. n. 15. XXV 34 : *Recolligendo de isto primo articulo, essentia est illud ad quod fit eorum comparatio quorum quaeritur ordo ; essentiale autem et notionale sunt illa quorum quaeritur ordo in comparatione ad essentiam* etc.

(4) *Quod.* I, n. 16-17, XXV 34-36 ; n. 20-22, ibid 47-49, etc. A lire la question entière.

(5) *Quod.* V, n. 25, XXV 228.

(6) *R. P.* I, d. X, q. I, n. 8, XXII 179 : *Natura mere intellectualis quae nihil habet de non intellectualitate aequalis est in intellectualitate et intelligibilitate et omnino unum et idem ; sic etiam de voluntate et volibilitate ; sed natura quae mere intellectualis et voluntaria est, infinitae intelligibilitatis et volibilitatis ; aliter enim non beatificaret ; ergo est infinita in intellectualitate et voluntate et per consequens voluntas et intellectus sunt infinitae in perfectione.* Cod. Borgh. Lat. 37 recto ; *R. P. Prol.* q. I, n. 43, XXII 29 b ; *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 11, IX 652 b ; Klein, l. c. 1-2 : « *Aus der reinsten Geistigkeit der göttlichen Natur, welche nach Skotus ohne jede Beimischung von Ungeistigem gedact werden muss, erschliest er also, dass Gott Intellekt und Willen besitze ; denn diese seien die specifish geistigen Kräfte.*

(7) *R. P.* I, dist. VIII, q. 1, XXII 15-3, Cod. Borgh. Lat 325 fol. 31 : *Nullo modo intelligere est prima ratio essendi in divinis.*

Digitized by Google

Ces déclarations du Docteur Franciscain, on le voit immédiatement, ont un grand intérêt. Le B. Duns Scot réfute à l'avance la thèse de M. le Dr Schell, à savoir que l'Etre divin est sa propre cause. Le R. P. Minges, O. F. M. (1), et le Dr Klein (2) l'ont déjà démontré avec force, bien que deux textes importants du B. Duns Scot aient échappé à leur diligente curiosité (3).

Il y a plus encore. Le B. Duns Scot ne dit aucunement que l'acte premier de la Vie Divine soit un mouvement volontaire, l'acte opératif par lequel Dieu aime son essence adorable. Loin de là (4). Il pose au contraire la thèse suivante : *Omnino prima motio est naturalis motio intellectus divini a suo objecto* (5). L'intelligence d'abord. Vient ensuite la volonté : *Hanc sequitur actio quae nata est esse ad terminum omnino primum, puta ad essentiam primam communicandam, quae, licet non sit naturalis, tamen est omnino necessaria ; et haec est motio voluntatis, et haec est quasi duplex, scilicet ad amare simplex et etiam ad amorem procedentem* (6).

Toute cette haute métaphysique du Docteur Marial est résumée dans la première question du *Prologue* des *Reportata*. Il est impossible malheureusement de reproduire ici ce long texte où Duns Scot synthétise puissamment ses vues sur la Vie divine. Mais les lignes suivantes permettront au moins d'en saisir le sens : *Quantum ad istum articulum dico quod ordo est inter rationes sub quibus Deus est conceptibilis ita quod ratio*

(1) *Der Gottesbegriff*, etc. 1-26.

(2) *L. c.* 4-12.

(3) *R. P.* IV, d. XI, q. II, n. 3, XXIV 109 : *Natura divina non subest suae potentiae ut causetur quantum ad esse et non-esse, quia ipsa primo est ex se necesse esse formaliter et radicaliter et aliquo modo formalius quam sua potentia, quia ipsa est fundamentum et pelagus necessitatis et omnium perfectionum in divinis essentialium etc ; Ox.* ibid. n. 3, XVII 338 : *Nihil intrinsecum Deo subest potentiae divinae, quia illa potentia non respicit pro objecto nisi possibile ; sed quidquid est Deo intrinsecum est necesse esse.* Cfr. *In Met.* VII, q. XVIII, n. 11, VII 461 b.

(4) *Quod.* XIV, n. 14, XXV 52-54. Cette page est une des plus profondes que Duns Scot ait jamais écrites.

(5) *Ibid.* Duns Scot conclut par ces mots : *Sic igitur completa est actio mere naturalis et ad terminum omnino primum, scilicet infinitum, ubi motio omnino prima est elicere vel quasi elicere intellectionem in intelligentia paterna et huic proxima est gignere Verbum.* Cfr. Gaddius, *Com.* in h. l. fol. 148r- 150r et surtout Tataret, *Reportata in Quod Scoti*, l. c. fol. 82 ; Klein, l. c. 20-22 ; écrit justement : *Bermerkenswert muss es sein dass der « einseitige » Voluntarist nicht einen Willensakt als erste Tätigkeitsregung statuiert, sondern den naturhaft unfreien Intellektakt als unerlässliche Voraussetzung für alles Wollen bezeichnet. — De Primo Principio*, c. IV, n. 11, IV 770 : *Intelligere quasi propinquius est illi naturae quam velle ; Ox.* I, d. II, q. II, n. 22, VIII 452.

(6) *Quod.* l. c.

Digitized by Google

essentiae est omnino prima et aliae sequentes rationes sunt priores aut posteriores secundum quod huic rationi sunt propinquiores vel ab ipsa remotiores (1).

Il y avait lieu d'insister sur cette doctrine capitale du B. Duns Scot. Trop longtemps, on a répété que, d'après lui, Dieu est essentiellement et premièrement volonté, liberté, détermination aveugle et arbitraire. Ces accusations, mises en honneur, la plupart du temps, par des protestants d'outre-Rhin et rééditées ensuite sans aucun contrôle, reposent en définitive sur la méconnaissance de la première page de la théodicée franciscaine. Si l'on a faussé radicalement la pensée de Duns Scot, c'est que l'on n'a tenu aucun compte de l'effort métaphysique du Docteur Franciscain pour établir le principe premier de sa théodicée : ***Primum omnino in divinis est essentia ut essentia*** (2) ; ***In divinis, incipiendo a primo signo naturae, omnino primo occurrit essentia divina ut est esse per se et de se. Deus non est tantum cui non repugnat esse, sed est ex se ipsum Esse.*** C'est aussi que l'on a oublié sa conception de la Vie divine, l'*ordo essentialium* qu'il établit en Dieu ; c'est enfin que l'on n'a pas lu maints textes importants où Duns Scot reconnait l'harmonie de l'intelligence et de la volonté divines, la complaisance du vouloir dans l'acte d'intelligence (3).

Ajoutons en dernier lieu que les doctrines et les formules que l'on a tant reprochées à Duns Scot et sur lesquelles on s'appuie généralement pour l'incriminer sont tout simplement traditionnelles. Le Docteur Franciscain les a lues dans le *De Trinitate* de S. Augustin (4), chez Hugues de S. Victor (5), et dans la *Summa Sententiarum* d'Hugues de

(1) *Prol.* q. I, n. 43, XXII 29. Cod. Borgh. l. c. fol. 4 v.

(2) Cfr. *Quod.* VI, n. 6, XXV 242 ; *Ox.* I, d. V, q. II, n. 19, IX 495 ; *Ox.* I, d. XXXVI, q. I, n. 11, X 579.

(3) *Ox.* I, d. XXXVIII, q. I, n. 4, X 604 : *Intellectus divinus ex necessitate naturae est speculativus et non est ad hoc formaliter libertas, licet non sit sine voluntate complacente.* Cfr. Lychet *Com.* in. h. l. n. 2, X 606, Tataret. *Com.* in h. l. etc. 340a : *Ad dubium, « respondet Scotus. Primum dictum. Intellectus divinus, quidquid speculatur, cognoscit simpliciter et ex necessitate cognoscit. Secundum dictum. Quidquid Deus speculatur, necessario cognoscit illud et vult. Notandum quod duplex est libertas, scilicet complacentiae et contradictionis ; libertas complacentiae est actus quo voluntas complacet sibi in aliquo objecto vel in aliqua operatione elicita ab aliquo supposito. Libertate complacentiae, Deus diligit se et Filium suum. Sed libertas contradictionis est ut, cum facit aliquid, potest tamen oppositum. Quod Deus necessario intelligit vult libertate complacentiae.* Cfr. *Ox.* III, d. XXXII, q. I, n. 2, XV 426 etc.

(4) Lib. III, c. IV, n. 9, *P. L.* 42, 873.

(5) *De Sacram.* lib. I, pars IV, c. 1, P L. 176, 233.

Digitized by Google

Mortagne (1). Chez ces maîtres de la pensée scolastique, le vouloir divin est sans cesse considéré comme la cause des causes, la raison suprême de l'ordre contingent. La même idée se retrouve, plus tard, chez S. François de Sales, en des termes qui sont l'expression même de la philosophie de Duns Scot. « Non, écrit le saint Evêque, nous ne devons jamais laisser emporter nostre esprit à ce tourbillon de vent foulet, ni penser de treuver une meilleure rayson de la volonté de Dieu que sa volonté mesme, laquelle est souverainement raysonnable, *ains la rayson de toutes les raysons,* la règle, la loy de toute équité etc. » Le Docteur Franciscain n'a pas enseigné autre chose. (2)

Ces remarques faites, passons à l'un des aspects les plus complètement négligés de la philosophie de Duns Scot, à son intellectualisme parfaitement équilibré (3).

II

Un fait s'est depuis longtemps imposé à l'observation de ceux qui ont lu les ouvrages de Duns Scot : le maître franciscain appartient à l'Ecole volontariste. S'inspirant directement de l'enseignement traditionnel de S. Augustin (4), de S. Bernard (5), de Richard de S. Victor et des scolastiques médiévaux, comme S. Gauthier de Bruges, le Docteur Marial reconnait pleinement la primauté du vouloir dans la vie psychologique : *Secundum Anselmum, voluntas est motor in toto regno animae* (6). Cette primauté de la volonté, Duns Scot l'établit avec un grand luxe d'arguments (7). C'est incontestablement le mérite de sa philosophie d'avoir légitimé

(1) *Tract.* I, c. 13, P L 176, 64 : *Quia voluntas Dei prima causa est omnium, cum dicitur hoc ideo est quia Deus voluit, non est quaerendum quare voluit. Primae enim causae nulla est causa.*

(2) *Traité de l'amour de Dieu*, liv. 4, c. 7.

(3) S. Belmond, *Prétendu anti-intellectualisme du Docteur Subtil*, art. des *Etudes Franciscaines*, Paris, 1914, XXXI 561-574 ; XXXII 5-21.

(4) III, *De Libero arbitrio*, c. 3, n. 7. P. L. 32, 1274 ; sur le volontarisme de S. Augustin, cfr. Seeberg *Lehrbuch der Dogmengeschichte 2*, Leipzig 1910, II, 386.

(5) Cfr. S. Bon. II *Sent.*, d. III, p. II, a. I, q. II, *Opera omnia*, II 115 note 6. Cfr. II *Sent.*, d. XXV, p. I, a. I, q. VI, ibid. 605, note 3 ; l'influence d'Hugues de S. Victor sur le volontarisme franciscain y est indiquée.

(6) *Ox.* II, d. XLII, q. IV, n. 2. XIII 449. Cfr. Mastrius, *De anima*, disp. VII, q. 8, n. 202-214, vol. III 254-257.

(7) *Ox.* IV, d. XLIX, q. IV, XXI 123 etc. Cfr. Belmond, *Prétendu anti-intellectualisme* etc. 564-566. Joaquin Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, Gerona 1923, 24, 61.

Digitized by Google

du point de vue métaphysique et psychologique — après une série de maîtres franciscains illustres — les tendances profondes de l'âme et de la mystique séraphiques.

En vertu de cette direction de pensée Duns Scot réserve à la volonté un certain nombre de privilèges. C'est dans l'acte d'amour et de fruition que consiste essentiellement la béatitude formelle (1). La volonté est le sujet immédiat de la grâce (2), des vertus morales (3), du caractère sacramentel (4). En elle réside un appétit inné qui la porte vers Dieu et ne sera satisfait que dans l'au-delà (5).

Cette préférence accordée à la volonté, est cependant fort loin d'être exclusive et outrée. Il se trouve, en effet, que le B. Duns Scot exalte et magnifie l'intelligence en termes remarquables. Il abonde tellement dans ce sens que son intellectualisme *fortement prononcé, et très soucieux de la noblesse et de la puissance de la raison en face de l'être,* marque certainement une date dans l'histoire des grands systèmes philosophiques. La preuve n'est pas difficile à faire, car elle a été esquissée depuis longtemps par un des plus éminents théologiens du XVIIe siècle, F. Macedo, dans ses célèbres *Collationes* (6). Voici ce qu'il écrit, en parlant de la connaissance angélique : *Nec solum hic acuminis, sed etiam prudentiae specimen Scotus praebuit in sentiendo, medium tenens. Non attribuit objecto totam causalitatem nec totam potentiae assignavit, suam cuique partem reliquit ut etiam justitiam in sentiendo exerceret : extrema quae sunt vitiosa et periculosa vitavit. Composuit utrumque, objectum et potentiam, et sicut illa simul ad cognoscendum concurrunt, ita ille ambo in causando copulavit et in tanta opinionum discordia fuit auctor concordiae.* COMITATIS NON IMMEMOR, ERGA INTELLECTUM OFFICIOSUM SE GESSIT. *Conservavit ejus nobilitatem negando passive tantum se habere cum intelligit, activam ei virtutem tribuendo, ne videretur eum tanquam truncum relinquere.*

Comitatis non immemor, erga intellectum officiosum se gessit!

(1) *Ox.* IV, d. XLIX, q. IV, XXI 93.
(2) *Ox.* II, d. XXVI, q. I, n. 4, XIII 236.
(3) *Ox.* III, d. XXXIII, q. I, XV 438.
(4) *Ox.* IV, d. VI, q. XI, n. 4, XVI 650.
(5) Cfr. MACEDO, *Collationes doctrinae.* etc. Collat. II, diff. II, *De appetitu naturali ad Deum ultimum finem : utrum in natura rationali sit naturalis inclinatio sive appetitus innatus ad Deum finem supernaturalem et clare visum*, Padoue 1671, vol. I 14-19.
(6) *Coll.* II, diff. 3, Padoue 1673, vol. II 113-114.

Digitized by Google

Duns Scot affirme, en effet, avec insistance que l'intelligence est d'une haute noblesse : *Intellectus et voluntas sunt nobilissimae potentiae* (1)... *Potentiæ perfectissimae naturae rationalis sunt intellectus et voluntas* (2). Elle est une grande lumière (3). Plus l'être participe à l'intellectualité, plus il est élevé dans l'échelle des êtres : au sommet, se trouve la Pensée pure qui est Dieu lui-même (4). Aussi Duns Scot proclame-t-il souvent qu'il faut dignifier jusqu'à l'extrême limite possible la nature intellectuelle.

En raison de ces principes, le B. Duns Scot fait plus large la part de la spontanéité et de l'activité dans la vie intellectuelle et réagit fortement contre la théorie aristotélicienne qui imprime si profondément à l'esprit — surtout chez Gilles de Rome et Godefroy de Fontaines — un cachet de passivité. M. E. Baudin le remarquait récemment avec justesse (5). Jadis les philosophes franciscains ont mis clairement ce point de vue en relief dans leurs *Commentaires* sur Duns Scot, tel François Lychet (6), ou dans leur traité *De anima,* comme Mastrius (7), Livius de Montursio (8). Macedo consacre à l'exposé et à la défense de l'opinion franciscaine des pages d'un puissant intérêt (9). Ici, comme ailleurs, le B. Duns Scot rejette tout sentiment extrême : il le déclare en termes précis : *De cognitiva, quomodo est activa suae cognitionis et etiam objectum et*

(1) *R. P.* II. d. XXV, q. I, n. 2, XXIII 118.

(2) *Ox.* III, d. XVII, q. I, n. 2, XIV 653 a.

(3) *Ox.* III, d. XXIV, q. I, n. 21, XV 52 : « *Lumen naturale in quo habetur scientia naturaliter est supremum lumen et perfectissimum in suo genere.*

(4) *R. P.* IV, d. XII, q. II, n. 9-10, XXIV 145 ; *Ox.* ibid. n. 11, XVII 569 ; *Deus est natura intellectualis simpliciter perfecta. Huic secundum hoc magis appropinquat creatura mere intellectualis, licet finita, cujusmodi est natura angelica ; post hanc natura intellectus nostri, licet non mere intellectualis et finita ; post hanc natura sensitiva quae magis appropinquat intellectuali quam non sensitiva* etc. *Ox.* IV, d. XLVI, q. IV, n. 9. XX 462 : *Beati per intellectum et voluntatem praecise meruerunt, et illae sunt nobilissimae potentiae naturae intellectualis in quarum per consequens perfectione praecise consistit perfectio vel imperfectio talis naturae.*

(5) *Les rapports de la raison et de la foi, du moyen-âge à nos jours,* dans la *Revue des Sciences religieuses*, Strasbourg 1923, III 329-330. Cfr. *Ox.* I, d. III, q. VII, IX 335-398 ; q. VIII, ibid. 398-402. Ces deux questions sont des modèles d'analyse psychologique et de dissertation philosophique. Le jour où quelqu'un s'avisera de donner au public des *Pages choisies* de Duns Scot, il sera bon qu'il n'oublie pas la q. VII. — Le texte de Wadding comparé au cod. Vat. lat. 882 est excellent.

(6) *Com. in Op. Ox.*, l. c. IX 364-369.

(7) *Cursus Phil.* De anima, disp. VI, q. II, n. 13-27, vol. III 141-144.

(8) *Cursus Phil.* De anima, lib. III, disp. I. q. III, vol. III, 274-279.

(9) *Collationes doctrinae* etc. coll. IV, diff. 3 : *An intellectus mere passive se habet intelligendo necne.*, vol. I 88-92.

Digitized by Google

quomodo duo activa possunt concurrere ad eumdem effectum, alibi diffusius habetur. Et per hoc vitantur inconvenientia quae consequentur in ponendo intellectum omnino passivum ; similiter et quae videntur sequi ponendo ipsum pure activum, ita scilicet quod objectum nihil agat ibi (1). Avec un sage équilibre, le Docteur Marial s'éloigne de la thèse d'Olivi et de Pierre de Trabibus qui accorde à l'intelligence — à la suite d'ailleurs de textes importants de S. Augustin — une activité telle que l'objet n'exerce plus qu'une *causalitas terminativa* (2) ; il s'engage résolument à la suite de S. Bonaventure, comme le remarque Barthélemy de Barberiis (3). Ce qui inspire ici Duns Scot et son illustre disciple, Macedo, c'est cette remarque que l'acte d'intelligence est une opération vitale et que par suite il ne peut être *simpliciter* la réception passive de l'espèce (4). Souligner cette activité de l'intelligence en opposition à l'adage aristotélicien entendu rigoureusement, *intelligere est pati* (5), et cela en se tenant entre les deux extrêmes qu'ils critiquent — l'aristotélisme exagéré d'un Gilles de Rome (6), et la théorie

(1) In IX *Metaph.* q. XIV, n. 13; VII 592 : *Utrique (objecto et intellectui) videtur Augustinus attribuere actionem. IX de Trin : a cognoscente, inquiens, et cognitio paritur notitia. Quomodo enim intellectio caloris est a calore solo ut ab agente aequivoco, a quo est calor realis genitus ut ab agente univoco, cum intellectio simpliciter sit perfectior omni calore genito et impossibile est aliquem ejusdem generis effectum aequivocum esse nobiliorem effectu univoco, quia tunc esset nobilior agente ? Quomodo etiam vilificatur natura animae, quia sensibilia, imo phantasmata sensibilium causant effective perfectionem ita nobilem animae respectu cujus anima tantum est receptiva.* Cfr. *Ox.* l. c. q. VII. n. 11, IX 349.

(2) Bernhard Jansen S. J., *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlin 1921, 49-63.

(3) *Cursus Phil. de Anima*, tract. II, q. VIII n. 558. vol. III, 442. Après avoir rejeté d'autres explications, l'Auteur défend la thèse suivante : « *Intellectio formaliter non consistit in receptione passiva speciei impressae vel expressae, licet non possit esse sine passione etc... Est. S. Bonav., item Scoti apud Meldul. et aliorum.* Duns Scot. *Ox.* I, d. III, q. VII, n. 25, IX 370 : *Cognitio cum sit operatio vitalis, non est a non vivo sicut a totali causa, etc.*

(4) Macedo, *Collationes*, etc. Sect. Unica, 90-91 ; les raisons des Scotistes y sont exposées. La dissertation s'achève ainsi : « *Asserta Scoti positione, ac meo de illius veritate judicio, venio ad doctrinam. Satis constat ex argumentis Scoti contra D. Thomae sententiam allatis, opinionem D. Thomae de intellectione per speciei intelligibilis receptionem, passive omnino ad illam se habendo, vix posse sustineri, praecipue ex ultimo argumento, quod mihi videtur esse insolubile, quia intellectio est quid vitale, quod nullatenus potest a specie provenire, sed ab intellectu solummodo qui est vitalis potentia et influens vitam in intellectionem ac proinde nequit sine ea consistere intellectio. Accedit ratio ex majori et minori intensione actus intelligendi, quae nequit oriri a specie sed a potentia intellectiva : quae duo mihi persuadent veritatem scoticae refutationis.* — La même raison est aussi invoquée par de Barberiis l. c.

(5) *Ox.* l. c. n. 37, IX 387.

(6) *Ox.* l. c. n. 16-20, IX 358-360.

Digitized by Google

de Pierre de Trabibus (1) — c'est un des plus grands mérites de la philosophie de l'intelligence élaborée par Duns Scot. C'est en même temps la preuve que le Docteur Franciscain savait aussi bien rehausser les prérogatives de l'intelligence que celle du vouloir et ne se plaisait pas à considérer la puissance intellective devant l'image intérieure *(phantasma)* comme une pièce de bois sans vie, *sicut truncus*.

Ailleurs encore, le B. Duns Scot s'est montré plein de courtoisie à l'endroit de l'intelligence : *Comitatis non immemor, erga intellectum officium osse gessit !* Il a éliminé, en effet, de son système plus d'une thèse qui dépréciait la noblesse de l'intelligence soit humaine soit angélique (2).

Dans sa théorie de l'intellection, Godefroy de Fontaines avait accordé à l'image sensible un rôle fort considérable, allant même jusqu'à attribuer au *phantasma* la causalité effective de l'acte intellectuel. Duns Scot analyse longuement cette thèse ; il rapporte les raisons que l'on peut lui opposer et les pèse. Un motif surtout l'impressionne : la théorie de Godefroy de Fontaines déprécie la faculté intellective. Par suite, le Docteur Franciscain se refuse absolument à l'admettre (3) : *quia vilificat valde naturam animae.*

Dans la question de la connaissance de l'âme séparée, Duns Scot est plus incisif encore. Plusieurs théologiens scolastiques, entr'autres Henri de Gand, avaient soutenu qu'en cet état, l'âme ne peut acquérir la connaissance d'un objet jusqu'alors inconnu, qu'en vertu d'espèces infuses. Cette opinion ne plaît guère au Docteur Franciscain : elle multiplie, en effet, les êtres sans nécessité ; de plus, elle ne tient aucun compte de la dignité et de la noblesse de la nature intelligente. C'est parce que le sens de cette grandeur a échappé à d'aucuns, *propter hoc quod non capitur perfectio illius naturae in se*, qu'ils ont recours à l'infusion d'espèces intelligibles. Et sur ce, Duns Scot écrit une page bien digne d'attirer l'attention :

Contra istam positionem, etsi non esset alia ratio nisi ex istis duobus principiis, quorum primum est quod plura non sunt

(1) *Ox.* l. c. n. 2-4, IX 337-339.

(2) *Ox.* l. c. n. 5, IX 345.

(3) *Ox.* l. c. n. 7, IX 347 ; n. 11, IX 349 b. *Item, quomodo illud non vilificat animam quod omnem suam actionem naturalem, quae est perfectio naturalis tam perfecti entis, effective causat phantasma ? Nullam enim perfectionem videtur posse causare phantasma in intellectu quae excedat nobilitatem ejus, quia effectus aequivocus non potest excedere causam aequivocam sed deficit, etc.*

Digitized by Google

ponenda sine necessitate et accipitur a Philosopho, I Phys., *et secundum, quod in nulla natura ponendum est quod derogat ejus dignitati, nisi sit evidens ex aliquo conveniente tali natura, quod potest accipi a* Philosopho, II De generatione : « *Semper inquimus naturam desiderare id quod melius est; et sicut in toto universo, ita in qualibet parte, magis ponendum est id quod melius est sibi, si non evidenter appareat sibi illud non convenire :* » — *nunc autem hic ponitur pluralitas, quia species tales influxae a Deo vel angelis, et sine necessitate, quia natura illa sufficienter habet in se unde possit attingere ad perfectionem propriam sine talibus datis a Deo vel angelis. Unde hoc non videtur nisi quidam recursus ad Deum vel angelos, propter hoc quod non capitur perfectio illius naturae in se. — Haec etiam opinio vilificat naturam animae intellectivae. Sicut enim simpliciter vilior est natura, quae in nullam operationem vel nonnisi in viliorem potest, ita proportionaliter est illa natura vilior quae in operationem sibi convenientem non potest quam quae potest. Anima autem separata, per te, ex intrinsecis sibi, etiam cum objectis extrinsecis sibi concurrentibus, non potest in illam operationem sibi convenientem nisi Deus vel angeli dent sibi tales species ; lapis autem ex intrinsecis sibi, sine influxu tali mendicato sibi, potest in operationem proportionatam, quia descendere in centrum et ibi quiescere ; ergo magis vilificatur anima secundum proportionem ad suam nobilitatem ex illa positione quam natura lapidis* » (1).

Un dernier trait. Henri de Gand croit que l'intelligence angélique ne peut saisir ni le singulier ni l'universel sans le concours d'une espèce ou habitude infuse (2). Ce sentiment Duns Scot le rejette encore sans hésitation et cela en vertu de sa tendance à magnifier la raison dans la mesure du possible. Lui-même le déclare clairement (3) : *Contra istam viam, de illo habitu est mihi valde improbabile, quia ponere talem naturam perfectissimam, sicut est angelica, et tamen quod nihil posset cognoscere sine habitu concreato, ita quod sine influxu speciali talis habitus vel speciei a Deo non posset acquirere cognitionem, sed sine habitu tali staret sicut truncus videtur mirabile. Talis etiam natura praecise sine tali habitu, non videretur de se magis intellectualis quam substantia vel natura lapidis* ». Duns Scot

(1) *Ox.* IV, d. XLV, q. II, n. 5. XX 281-282 ; cfr. Hicquey, *Com.* in h. l. n. 22. XX 294.

(2) *Ox.* II, d. III, q, XI, n. 8, XII 275.

(3) *Ox.* l. c. n. 9, XII 276.

Digitized by Google

insiste sur la même pensée. Il importe peu que l'on accepte ou non toutes ses raisons : un principe s'impose, celui-là même que le Docteur Franciscain se plait à invoquer : on ne peut refuser à une nature, surtout lorsqu'elle est d'un ordre supérieur, le pouvoir d'atteindre sa perfection connaturelle (1). Ce motif suffit pour écarter le sentiment d'Henri de Gand.

Si ces thèses, ces déclarations (2) à l'adresse d'Henri de Gand et de Godefroy de Fontaines surtout, ont une signification, elles établissent nettement que le Docteur Franciscain n'entend pas sacrifier les prérogatives de la raison et qu'il s'est gardé de plusieurs opinions tendant manifestement à diminuer la perfection de la vie intellectuelle.

Il y a plus encore. Le B. Duns Scot s'applique à faire grande et noble la part de l'intelligence dans la vie psychologique, car il a le sens de la mesure et il est fort loin de réserver au vouloir des prérogatives indues. Son analyse de l'acte de foi, sa philosophie de la conscience, les pages qu'il consacre aux vertus intellectuelles le démontrent nettement.

Le Docteur Franciscain, en effet, a bien mis en relief que la foi relève de l'intelligence. Même des adversaires, comme M. Rousselot, ont affirmé que dans son analyse de l'acte de foi, Duns Scot « attribuait à la volonté un rôle moins décisif que S. Thomas d'Aquin » (3). Plusieurs disciples du Docteur Marial, Poncius (4), Tataret (5), et De Castillo sont

(1) *Ox.* II, d. III, q. XI, n. 12, XII 279 : *Si nulla ratio esset alia, adhuc sufficeret mihi concedere hoc, quia non oportet removere ab aliqua natura nobiliori, quod non possit acquirere perfectionem suam.* Cfr. *R. P.* II, d. III, q. III, n. 4. XXII 589; *Contra illo et prima* etc. Sur toute cette question, cfr. S. Bonav. *Opera omnia*, Quaracchi 1885, vol II 121.

(2) Cfr. *Ox.* II, d. III, q. VIII, n. 6, XII 184.

(3) Cité par Belmond, *Prétendu anti-intellectualisme* etc. 562 note 3.

(4) *Com. in III Op. Ox. Scoti*, d. XXV q. II, n. 31. ap. Duns Scot, *Opera* XV 181, cfr. aussi n. 96, ibid XV 212. Cette nuance vient surtout du fait que Duns Scot n'exigerait pas toujours un acte *positif* de volonté, *dummodo voluntas non contramoveat nec plus requiritur, Ox.* III, d. XXV, q. II, n. 2. XV 211. Poncius expose ce sentiment probable dans les termes suivants, l. c. : *Satis probabile est ad libertatem fidei, quando motiva credibilitatis habentia necessariam connexionem cum attestatione divina proponuntur evidenter evidentia morali, tam in prima conversione ad fidem quam deinceps, semper non requiri concursum aliquem immediatum et positivum voluntatis, sed sufficit non contramotionem ejus seu quod non imperet suspensionem actus, nec divertat intellectum ad considerationem aliorum objectorum a consideratione illorum motivorum revelationis et objecti revelati ; imo semper in omni casu videtur sufficere non contranitentia. Hoc videtur esse magis ad mentem Scoti* etc. Le texte parallèle des *Reportata*, III. d XXV, q. I, n. 12, XXIII 465 a favorise nettement l'interprétation de Pon[illegible] illo et indique où Duns Scot insère l'influence du vouloir. — (5) C[illegible] b.

Digitized by Google

du même avis — et leur interprétation me semble exacte — bien que d'autres auteurs d'une autorité considérable, Mastrius (1), Frassen (2), Dupasquier (3), Henno (4) et François d'Arezzo (5) ne partagent point ce sentiment. Quoiqu'il en soit néanmoins de cette nuance délicate, un fait s'impose : Duns Scot, tout comme S. Bonaventure, est très éloigné de considérer la foi comme une expérience et un élan piétiste de la volonté. Maintes fois, il affirme que la foi relève de l'intelligence : *Fides est in intellectu subjective* (6) ; *est proprie de vero complexo ut de objecto quod respicit intellectum secundum portionem superiorem* (7). Surtout, il rejette en termes très formels toute intervention exagérée et arbitraire de la volonté : (8) *Dico quod actus credendi est ab objecto praesente sicut ab efficiente actum, non sic autem est a voluntate. Aliter, si voluntas esset causa actus credendi et proponeretur intellectui astra esse paria ; nulla persuasione facta, posset voluntas imperare intellectui credere determinate astra esse paria ; et hoc nihil est* (9).

Cette attitude est fort remarquable. Si le Docteur Franciscain était le volontariste outré et l'anti-intellectualiste que d'aucuns ont imaginé de toutes pièces, la logique de son système aurait exigé — *ici plus que nulle part ailleurs* — que l'acte de foi fut un assentiment aveugle et totalement subordonné à un coup de la volonté. Or, en fait, il en est tout autrement : Duns Scot établit longuement les divers motifs de crédibilité (10),

(1) *Cursus Theol.* In III Sent. De Virt. theol. disp. 6. q. 8 art. I. n. 244, Venise 1661, III 463.

(2) *Scotus Academicus*, Rome 1901, VIII 549-551.

(3) *Theol. Scoti*, De Fide, disp. 5, q. I, concl. 1, Padoue 1706, vol. V 619-624.

(4) *Theol. Moral. et schol.* 2, De Fide, disp. 3. q. 2, concl. 1, Tournai 1710, 407-409.

(5) *Sum. Theol. et moral.* In III, disp. 25, q. 2, art. 2, Venise 1615, vol. II 121.

(6) Minges, o. f. m. *Compendium theol. dogmat. gen.* 2 Ratisbonne 1923, vol. I, 334-335.

(7) *Ox.* III, d. XXV, q. I, n. 12, XV 157 b.

(8) *R. P.* III, d. XXXI, q. I, n. 2, XXIII 500 b. On trouvera plusieurs textes chez le P. Minges, op. cit.

(9) *Ox.* III, d. XXV, q. II, n. 2, XV 211 ; *R. P.* ibid. q. I, n. 12, XXIII 465.

(10) *Ox.* Prol. q. II, n. 2-14, VIII 74-112. Un des grands motifs de crédibilité est la rationabilité et la convenance des dogmes. Cette note manque en dehors de la Révélation. Duns Scot y insiste, l. c. n. 7, VIII 87 : *De quinto scilicet rationabilitate contentorum, patet sic : Quid rationabilius quam Deum tanquam finem ultimum super omnia diligi et proximum sicut seipsum ? id est ad idem ad quod se, secundum Gregorium, in quibus duobus praeceptis lex pendet et prophetae ... Ex istis quasi ex principiis practicis, alia practica consequuntur in Scriptura tradita, honesta et rationi consona, sicut de eorum rationabilitate patere potest singillatim cuilibet per-*

Digitized by Google

et cela d'une façon remarquable au jugement de ses adversaires comme le Card. Gonzalez, O. P. (1) ; dans son analyse de l'acte de foi, il est rigoureusement intellectualiste. Bien plus, c'est un critique de Duns Scot, Cajétan, qui reprend à son compte des explications volontaristes rejetées par le Docteur Franciscain (2).

Intellectualiste, Duns Scot l'est encore dans sa philosophie de la conscience et de la syndérèse. Avec une attention spéciale, il critique la conception volontariste de la conscience élaborée particulièrement par Henri de Gand (3). Récemment M. le Dr Klein (4) et le R. P. Minges (5) ont étudié cette doctrine avec science et objectivité. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'insister ici sur la pensée du Docteur Franciscain ; il suffit seulement de rappeler la conclusion de M. le Docteur Klein : *In der Hauptsache, folgt in dieser Frage den hl. Aquinaten. Dessen Ansicht, das Synderesse und Gewissen der Vernunft allein angehören, verteidigt er* (6).

Ajoutons enfin que Duns Scot est encore intellectualiste en raison de la place importante qu'il accorde aux vertus intellectuelles, à la *recta ratio,* à la prudence surtout dans la vie morale. Il y aurait à écrire à ce sujet une monographie d'un grand intérêt : car la doctrine de Duns Scot en cette matière donne nettement une impression d'ordre et de mesure (7).

tractanti de praeceptis, consiliis et Sacramentis, quia in omnibus videtur esse qasui quaedam explicatio legis naturae, quae secundum Apost. ad Rom. : Scripta est in cordibus nostris. Hoc de moribus... De credibilibus patet, quia nihil credimus de Deo quod aliquam imperfectionem importat ; imo quidquid credimus verum esse, magis attestatur perfectioni divinae quam ejus oppositum. Patet de Trinitate personarum et Incarnatione Verbi et hujusmodi, etc. Un bon commentaire de cette *Quaestio* de Duns Scot se trouve chez Amand Hermann, O. F. M., *Ethica sacra speculativo-practica,* Herbipoli 1698, De Fide, disp. 2, q. VI, vol. I, 99-104.

(1) *Historia de la Filosofia 2,* Madrid 1886, vol. II 302.

(2) Cajetan, en effet, I, II, q. 56, art. 4, ne goûte guère les déclarations de Duns Scot et entreprend de démontrer la proposition suivante : *nec inconvenit ex sola voluntate credere astra esse paria.* Sur cette opinion de Cajetan, cfr. Poncius, *Com. in Op. Ox.* l. c. n. 6, XV 169-170 et surtout S. Harent, art. *Foi,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot, Paris 1913, VI 408-409.

(3) *Ox.* II, d. XXXIX, q. II, n. 2, XIII 400 ; *R. P.* ibid. q. II, n. 7, XXIII 206 : *Dico quod conscientia est in intellectu et si est actualis est dictamen actuale in intellectu et si est habitualis est dictamen habituale.*

(4) *Intellekt und Wille,* l. c. 1916, 3 Jhg, Heft. 4, 323-328.

(5) *Ist Duns Scotus indeterminist* etc. 31.

(6) L. c. 337.

(7) A consulter *In Met.* VI, q. I, n. 14, VII 314 ; *De anima,* q. XII, n. 10, III 541-542 ; *Ox.* Prol. q. IV, n. 41, VIII 283, cfr. ibid. n. 12, VIII 222 ; *Ox.* I, d. XVII, q. III, n. 4; X, 55-57, n. 12, X, 67-68; *Ox.* III, d. XXXIII, q. I, n. 12, 19, 23, XV 447, 455, 457 ; *Ox.* III, d. XXXIV, q. I, n. 7, 20, XV 481, 546 ; *Ox.* III, d. XXXVI,

Digitized by Google

Le grand principe qui l'inspire est le suivant : *Quaelibet virtus appetitiva habet aliquam virtutem intellectualem regulantem et dirigentem eam sibi correspondentem, ut prudentiam aliquam* (1). *Non est voluntas optime disposita sine virtute correspondente in intellectu* (2). D'excellentes pages ayant été écrites à ce propos par les anciens disciples de Duns Scot, François d'Arezzo (3), Hérincx (4), et aussi par quelques modernes (5) je ne crois pas devoir insister plus longuement. Ce simple rappel confirme une fois de plus la juste observation de Macedo : *Erga intellectum officiosum se gessit.*

En vertu de cette tendance, Duns Scot réserve fermement à l'intelligence le domaine total du vrai soit d'ordre spéculatif soit d'ordre moral. En cette matière, le Docteur Franciscain appartient bien à la tradition philosophique du XIIIe siècle (6).

Un principe général inspire ici la philosophie du B. Duns Scot : le vouloir n'a aucune prise directe sur tout ce qui agit *per modum naturae,* et par une suite nécessaire, l'intelligence qui agit de la sorte devant son objet, échappe à son pouvoir. Le Docteur Franciscain oppose précisément ce principe à

q. I, n. 11-25, XV 627-684 ; *R. P.* III d. XXXIV, q. I, n. 12, XXIII 529 a ; *Quod.* XVIII, n. 8, XXVI 238. Cfr. *VI Met.* q. I, n. 8, VII 308.

(1) *R. P.* IV, d. XIV, q. III, n. 2, XXIV 215.

(2) *Ox.* III, d. XXXIV, q. I, n. 19, XV 525.

(3) *Sum. Theol. et moralis*, In III Sent. disp. 36, q. I, art. V-XI, vol. II 447-471. Très important.

(4) *Theol. schol. et moral 3.* Pars tertia, Anvers 1702, De Virtutibus cardinalibus, tract. II, disp. I, q. I, De prudentia, 250-253. Cfr. Fr. de Varesio. l. c. vol. II, 332-354.

(5) Minges, *Ist Duns Scotus indeterminist.*, 26-27 ; Klein, *Zur Sittenlehre des Joh. Duns Skotus,* dans les *Franziskanische Studien,* 1914, I Jhrg, Heft 4, 417-421 ; *Intellekt und Wille*, ibid. 1920, 7 Jhrg, Heft. 2, 118-121 : analyse exacte de la pensée de Duns Scot.

(6) M. de Wulf, *Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles 1904, 102-103. Les remarques suivantes de l'éminent historien sont justes et il est regrettable que l'on en ait pas tenu compte : « Avant d'aborder, écrit-il, les vastes et importantes controverses qui se rattachent à ce sujet, il importe de préciser quelles acceptions il convient de donner au « volontarisme » dont s'occupe l'histoire des idées au XIIIe siècle. Ce terme est de création récente, et son application à l'histoire du moyen-âge est de nature à donner le change. Dans la philosophie moderne, le volontarisme désigne un mouvement d'idées issu du Kantisme et d'ordre purement critériologique ; il équivaut au primat du vouloir sur le connaître et vise ces certitudes de la raison pratique que Kant avait ruinées devant la raison théorique. Or, jamais scolastique n'a entendu trancher la question du primat dans le sens critériologique qu'il revêt chez Kant, ni consacrer les empiétements du vouloir sur le connaître » etc.

Digitized by Google

Henri de Gand dans la question de la connaissance angélique (1). Aussi y a-t-il lieu de s'étonner que tous ceux qui ont accusé Duns Scot de volontarisme exagéré ne l'aient pas même soupçonné.

Comme conséquence de ce principe général, le B. Duns Scot reprend toutes les affirmations de la philosophie la plus strictement intellectualiste : toujours et partout il soutient que le pouvoir de connaître appartient exclusivement à l'intelligence. En présence de son objet, l'intelligence agit naturellement : *Ex se determinatur ad intelligendum* (2). *Intellectus movetur ab objecto naturali necessitate; voluntas autem libere se movet* (3); *intellectus agit modo maxime naturali, per Augustinum, IV De Trinitate* (4). Elle ne peut aucunement tempérer son assentiment au vrai, dès qu'elle le perçoit nettement : *Dico quod non est in potestate intellectus moderari assensum suum veris, quae apprehendit... nam quantum ostenditur veritas*

(1) *R. P.* II, d. III, q. II, n. 7, XXII 585 b. D'après H. de Gand, l'ange connait au moyen d'une habitude infuse, *habitus scientialis*, soumis en quelque manière à la volonté. Duns Scot lui oppose la raison suivante : *Item, quod intellectio naturalis illius habitus subdatur imperio voluntatis creatae, videtur manifeste impossibile, cum inclinet mere per modum naturae ; imo inclinatio naturalis non eo modo subditur voluntati increatae, manente ejus natura, quia lapis, manente natura sua, per nullam voluntatem inclinatur naturaliter sursum. Ox.* ibid. q. X, n. 14, XII 252 b : *Quod etiam dicit quod naturaliter inclinat (iste habitus) in id ad quod voluntas imperando determinat, videtur esse irrationabile, quia illius habitus, ut formae naturalis, est inclinatio determinata naturalis ; et si sint multae inclinationes ad diversa, sunt ordinatae, ita quod saltem una est prima, et per consequens uti eo ad aliquid ad quod non inclinatur, primo videtur esse contra primam inclinationem ejus naturalem et ita non mere naturaliter ad hoc inclinabitur. Nec videtur rationabile quod una forma naturalis, quantum ad inclinationem suam naturalem, subsit voluntati creatae* etc.

(2) *In IX Met.* q. XV n. 6, VII 610 : *Intellectus et voluntas possunt comparari ad actus proprios quos eliciunt vel ad actus aliarum potentiarum inferiorum in quibus quamdam causalitatem habent, intellectus ostendendo et dirigendo, voluntas inclinando et imperando. Prima comparatio est essentialior. Patet; et sic intellectus cadit sub natura; est enim ex se determinatus ad intelligendum et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actus. Non habet etiam illos in potestate sua assentire et dissentire in tantum, quod si etiam aliqua una notitia sit oppositorum cognitorum, ut videtur Aristoteles dicere, adhuc respectu illius cognitionis non est intellectus ex se indeterminatus, imo necessario tunc elicit intellectionem, sicut aliam quae esset tantum unius cogniti. Voluntas autem* etc. Des textes aussi catégoriques solutionnent entièrement la présente question.

(3) *Quod.* XVI, n. 6. XXVI 189. cfr. Minges. *Ist Duns Scotus indeterminist* etc., 1-29. Bien que les seize premières *Collationes* de Duns Scot soient authentiques, il me semble préférable de ne pas en faire usage ici, car le Docteur Franciscain *ne se prononce pas* au cours de ces exercices de dialectique, consistant à opposer les raisons pour et contre, dans une matière librement discutée.

(4) *Ox.* II, d. XXV, q. I, n. 22-23. XIII 222

Digitized by Google

principiorum ex terminis vel conclusionum ex principiis, tantum oportet assentire propter carentiam libertatis (1). L'influence de l'objet est profonde à ce point que la faculté intellective demeurerait perpétuellement fixée dans la contemplation de ce qui l'impressionnerait davantage, si la volonté n'avait le pouvoir d'appliquer sa considération à d'autres données (2). L'intelligence seule, s'exerçant sur les données de l'expérience sensible, est la cause du savoir (3). Duns Scot consacre à l'examen de cette question plusieurs pages de l'*Opus Oxon.* il établit que l'objet et la raison collaborent à l'acquisition de toute connaissance mais ne fait mention nulle part de l'influence du vouloir (4) ; bien plus, il l'exclut positivement : *Non autem voluntas habet aliquam causalitatem respectu scire in quocumque lumine* (5). C'est l'intelligence qui saisit immédiatement la vérité des premiers principes à la seule appréhension de leurs termes : *Sufficit simplex terminorum simplicium apprehensio* (6). Elle ne peut se tromper à leur sujet (7), comme

(1) *Ox.* II, d. VI, q. II, n. 11, XII 355 b ; *Ox.* I, d. I, q. II, n. 9, VIII 334 : *Cum intellectus de se sit potentia naturalis et non libera, agente objecto, intellectus agit quantum potest.*

(2) *Ox.* II, d. XLII, q. IV, n. 5, XIII 454 : *Objecta intelligibilia respectu intellectionis sunt causae naturales activae, et intellectus agens et possibilis, si ponantur agere ad intellectionem ; igitur minus perfectum intelligibile, praesente magis perfecto intelligibili movente, nunquam moveret neque averteretur intellectus ab illo magis perfecto et efficacissimo intelligibili.* Cfr. *R. P.* ibid. n. 8, XXIII 218. Cfr. Fr. de Varesio, l. c. vol. II 313-315.

(3) *In Met.* I, q. IV, n. 20, VII 62-63 ; *Ox.* I, d. III, q. IV, n. 24, IX 207 ; *Ox.* Prol. q. I, n. 25, VIII 57 : *Dico quod cognitio dependet ab anima cognoscente et ab objecto cognito, quia secundum Augustinum, 8. de Trinitate, a cognoscente et cognito paritur notitia.*

(4) *Ox.* I, d. III, q. VII, n. 20, IX 361-398 ; q. VIII, IX 398-403.

(5) *R. P.* III, d. XXIV, q. I, n. 15, XXIII 454 ; *Ox.* III, d. XXIV q. I. n. 10, XV 42a.

(6) *Ox.* II, d. XXXIX, q. II, n. 4, XIII 415 : *Habitus principiorum semper est rectus, quia ex ratione terminorum virtute luminis intellectus naturalis, statim intellectus acquiescit illis ; In Met.* lib. II, q. I, n. 2, VII 97. En cette matière, consulter Mastrius, *Cursus Phil. In Metaph.* disp. 2, n. 9-25, vol. IV, 101-104 ; B. de Barberiis, Op. cit. *In Metaph.* De ente, q. IV, n. 154, vol. III 585-588.

(7) *Ox.* II, d. XXIII, q. I, n. 5, XIII 160 ; *R. P.* ibid. n. 3, XXIII 107 ; *R. P.* II, d. VII, q. III, n. 28, XXII 637. — Il en est de même au sujet des vérités morales premières ; *Ox.* Prol. q. IV, n. 13, VIII 230a : *Veritas principii practici non dependet a voluntate ; Ox.* II, d. VII, q. I, n. 27, XIII 407 : *Sicut principia speculabilia sunt vera ex terminis, ita et principia operabilia, et per consequens intellectus qui potest concipere quidditates terminorum primi principii practici et illos componere, habet sufficiens motivum et per modum naturae movens ad assentiendum illi principio ; ergo per voluntatem cujus actus est posterior, non potest impediri, vel saltem non ferretur in contrarium* Jamais l'aveuglement de l'intelligence peut être tel que la raison ne puisse saisir la vérité de quelques principes premiers. *Ox.* l. c. 407 :

Digitized by Google

l'expérience pyschologique l'atteste (1). Duns Scot est si ferme dans ce sentiment qu'il adresse à Henri de Gand l'observation suivante : *Immo dico quod si omnes sensus essent falsi a quibus accipiuntur tales termini vel, quod plus est, ad deceptionem aliqui sensus essent falsi et aliqui sensus veri, intellectus circa talia principia non deciperetur, qui semper haberet apud se terminos qui essent causa veritatis* (2).

La certitude nous est donnéee, t certitude infaillible, *de tribus cognoscibilibus, scilicet de principiis per se notis et de conclusionibus, secundo de cognitis per experientiam, tertio de actibus nostris* (3). Duns Scot l'établit longuement dans une forte thèse, partiellement dirigée contre Henri de Gand. Ce qui fonde la certitude inébranlablement, ce qui commande l'assentiment de l'intelligence, ce n'est pas la volonté mais l'évidence. Le Docteur Franciscain est ici d'une rigueur intellectualiste qui peut surprendre : il se tient à l'extrême opposé de tous les systèmes philosophiques qui demandent au vouloir, à l'action, au sentiment, le fondement ultime de la certitude ou tout au moins des suppléances trop nombreuses (4). En cette matière (5), il est particulièrement regrettable que la pensée de Duns Scot n'ait pas été étudiée et cela en raison de l'indifférentisme des uns et de l'ostracisme des autres. Dans le problème de la certitude et de la connaissance (6), le mouvement néo-scolastique aurait

Intellectus potest cogi ad assentiendum, ita quod non potest esse ita caecus quin apprehendens aliquos terminos, ex evidentia eorum potest concipere veritatem complexionis compositam ex eis. Cfr. surtout, *Ox.* III, d. XXXVI, q. I, n. 12, XV 630, *Praeterea quod mala,* etc.

(1) *Ox.* IV. d. XLIII, q. 1, n. 10, XX 40 b : *Experimur quod assentimus complexionibus sine possibilitate contradicendi vel errandi, utpote primis principiis.*

(2) *Ox.* I, d. III, q. IV. n. 8, IX 174 b; Même thèse dans la *Métaphysique.* lib. I, q. IV, n. 11, VII 57-58.

(3) *Ox.* I, d. III, q. IV, n. 7, IX 173 ss.

(4) *Ox.* Prol. q. II, n. 4, VIII 77 ; *Ox.* I, d. I, q. I, n. 6, VIII 311 : *Dico quod intellectus assentit unicuique vero secundum evidentiam ipsius rei quam natum est de se facere in intellectu ; et non est in potestate intellectus firmius vel minus firmiter assentire vero sed tantum secundum proportionem veri ipsius moventis intellectum ;* *Ox.* I, d. I, q. III, n. 2, VIII 344-345 (important); *Ox.* I, d. I, q. IV, n. 16, VIII 372 a. Cfr. *Ox.* II, d. VII, q. I, n. 27, XII 407 b ; *Ox.* III, d. XXIV, q. I, n. 11 XV 42 ; ibid. n. 17-19, XV 48-49 ; *Prol.* q. II, n. 12, VIII 95 b. *Ox.* III, d. XXIII q. I, n. 18, ad secundum, XV 26.

(5) Naturellement les notions de science, *Ox.* III, d. XXIV, q. I, n. 13, XV 44, *R. P.* ibid. n. 15-17, XXIII 453, et de vérité, *In Met.* lib. VI, q. III, n. 5, VII 337-346, élaborées par Duns Scot sont dans le même sens.

(7) Si l'on en voulait une autre preuve, il suffirait de rappeler que d'aucuns, après avoir critiqué sévèrement la philosophie de Duns Scot, font appel à la volonté pour hausser la valeur de leurs concepts purement analogues, alors que le Docteur Franciscain comble les déficiences inhérentes à la connaissance strictement analogue par

Digitized by Google

beaucoup à apprendre à l'école du B. Duns Scot : c'est l'avis de professeurs distingués comme Mr Schaaf.

Et ce n'est pas tout. Voici maintenant le point central de la question. Si une philosophie est intellectualiste, non pas précisément parce qu'elle maintient la supériorité de l'intelligence sur la volonté — c'est un point de vue dont il ne faut pas exagérer l'importance — mais directement dans la mesure où elle ouvre à l'intelligence les perspectives de l'être, en raison même de sa métaphysique de l'être, il se trouve que la pensée de Duns Scot, d'une grande précision et d'une exubérante richesse, s'élève à la hauteur des plus grands systèmes intellectualistes.

Duns Scot, en effet, a éliminé toutes les théories qui, d'une d'une manière ou d'une autre, rejettent, retrécissent ou compromettent la grande thèse de l'intellectualisme contemporain : l'être en tant qu'être, purement et simplement, est l'objet formel et adéquat de l'intelligence. Surtout, il s'est refusé à mûrer l'esprit dans la matière et à le river au sensible : *Non videtur congruum arctare intellectum ex natura potentiae ad objectum sensibile, ita ut non excedat sensum nisi tantum in modo cognoscendi* (1). Qu'Aristote s'y soit résigné, soit : il ne connaissait que l'ordre sensible, *nec alium (statum) expertus erat* (2). Mais un théologien ne peut suivre son sentiment, *istud non potest sustineri a theologo* (3).

Par suite, Duns Scot examine d'abord le sentiment de S. Thomas d'Aquin (4) qui voit dans la quiddité de l'objet matériel

la thèse si éminemment intellectualiste de l'univocité de l'être. Il en sera question ailleurs.

(1) *Ox.* I, d. III, q. III, n. 4, IX 91 a.

(2) *Quod.* XIV, n. 12, XXVI 47 a.

(3) *Ox.* I, d. III, q. III, n. 3, IX 88 b.

(4) *Ox.* l. c. — *Sum. Theol.* I a, q. XII, art. IV : *Ea quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis* connaturale, *eo quod anima nostra per quam cognoscimus est forma alicujus materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas ; una, quae est actus alicujus corporei organi, Et huic connaturale est cognoscere res, secundum quod sunt in materia individuali. Unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum, connaturale est nobis cognoscere naturas, que quidem non habent esse nisi in materia individuali, non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus; Sum. theol.* I a, q. 84, art. VII, in corp; q.85 art. 1, in corp. Après avoir cité ces divers textes, Macedo, *Collationes* etc. coll. 4, diff. I, sect. I, vol. I 76 : « *Liquet ex his sensisse D. Thomam objectum primum et adaequatum esse quidditatem rei materialis : primum, quia intellectus immersus in materia accipit species a sensibus et immediate cognoscit materialia ; adaequatum, quia, etsi cognoscat immaterialia, ea non nisi abstrahendo a materia in qua versatur, agnoscit : unde stringitur et clauditur in materiae carceribus.*

Digitized by Google

l'objet « propre, connaturel » de l'intelligence. Duns Scot est d'avis que le Docteur Angélique n'enseigne pas seulement que dans l'ordre d'acquisition, le premier objet connu est l'être des choses sensibles, mais bien plutôt que la quiddité matérielle est l'objet propre de l'intelligence *in ratione potentiae*. Il le remarque dans son ouvrage, le *De anima* : *Via sua procedit de intellectu nostro secundum naturam suam vel naturalem modum ejus essendi, sicut procedit de naturali modo essendi et cognoscendi Angeli et potentiae sensitivae* (1). Cette interprétation, plusieurs disciples du Docteur Angélique (2), d'autres auteurs, comme Cavellus (3), Macedo (4), l'ont acceptée; et l'on peut dire qu'elle a été admise plus communément jusqu'au jour où des disciples rigides de S. Thomas d'Aquin, les *Complutenses,* sans rien trahir du secret des dieux, incorporèrent à leur philosophie la thèse et les arguments de Duns Scot, firent du Docteur Franciscain un humble disciple de S. Thomas, *ex aliis Scotus,* et reléguèrent à peu près tout le cajétanisme dans la région des « objections » (5). Néanmoins — il importe de le remarquer —

(1) *De anima*, q. XIX, n. 4, III 600. Cfr. Vat. Lat. cod. 890, fol. 38 r. Le texte de Wadding est correct.

(2) Cfr. Mastrius, *Cursus Phil.* De anima disp. VI, q. VI, art. I, n. 160. Venise 1688, vol. III 171-179 ; *alii quam plures*, dit-il.

(3) *Annotat. in De Anima Scoti* l. c. n. 11, ibid. 603-604. *Thomistae in explicatione Divi Thomae in hac parte, non conveniunt. Javellus, 3, De anima quaest. De objecto intellectus possibilis, dicit quod loquitur D. Thomas de objecto intellectus humani pro hoc statu, dum ait esse quidditatem rei materialis... Verum glossa haec non videtur subsistere. Primo, quia eodem modo loquitur D. Thomas de intellectu humano, assignando ei objectum, quo loquitur de sensu et de intellectu angeli : sed de his loquitur, I a, q. 85, art. I, secundum naturam suam assignans sensui ut objectum rem materialem et ut existit in individuo materiali, et intellectui angeli, quidditatem immaterialem. Secundo, ratio D. Thomae de proportione secundum modum essendi probat tam pro hoc statu quam pro futuro, quia anima est secundum naturam suam forma corporis vel in materia in utroque statu. Tertio, I a, q. 12, art. 4, ideo colligit intellectum humanum non posse videre suis viribus divinam essentiam, quia cognitum est in cognoscente secundum modum essendi cognoscentis : unde si modus essendi cogniti excedat modum essendi cognoscentis, cognitio non potest ei esse connaturalis. Ex quo habetur secundum eum cognitionem rei, quae petit esse in materia, esse connaturalem intellectui humano, et habet ibi expresse : « Connaturale est nobis cognoscere naturas quae non habent esse nisi in materia ». Et hoc ibi eodem modo dicit esse connaturale intellectui, sicut connaturale est sensui cognoscere rem ut est in materia individuali.*

(4) *Collationes* etc. coll. IV, diff. I, De primo et adaequato intellectus nostri objecto, vol. I, 75-77. En cette matière, Cajetan n'a pas ménagé Duns Scot; Cavellus, l. c. n. 12, III 604, Macedo, l. c. sect. II, ibid. 78-79 surtout n'ont pas cru devoir garder le silence.

(5) *Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima*, Lyon 1651, Lib. III, disp. XVII, q. I, 212-213. Pour établir leur thèse, les *Complutenses* ne trouvent chez S. Thomas que des insinuations, *insinuavit D. Thom.*

Digitized by Google

ce problème d'interprétation, est pour Duns Scot d'une importance secondaire. De quelque façon, en effet, que l'on résolve la question, soit que la quiddité des choses matérielles soit l'objet propre et connaturel de l'intelligence *ex naturae potentiae*, soit qu'on la considère seulement comme l'objet de la puissance intellective *pro statu viae*, la théorie est inacceptable. Duns Scot s'explique clairement à ce sujet et en donne la raison : *Intellectus noster, etiam in via, potest cognoscere ens sub ratione entis, quae est universalior quam ratio quidditatis sensibilis ; igitur quidditas sensibilis non est objectum adaequatum intellectus nostri. Antecedens patet, quia aliqua scientia humana est de ente secundum quod ens* (1). Jamais il n'a changé d'avis, ni dans ses *Questions sur la Métaphysique* (2) ni dans l'*Opus Oxoniense* (3). Sans cesse (4), il a critiqué la thèse strictement aristotélicienne (5), tout en admettant nettement que la connaissance humaine part de l'expérience sensible, que l'intelligence ne peut parvenir avec ses seules forces à la saisie totale de l'être et que par suite il faut distinguer entre l'*objectum inclinationis* et l'*objectum attingentiae* (6), et qu'enfin le sensible est en réalité, dans l'état présent, l'*objectum adaequatum motivum* de l'intelligence (7). Pas n'est besoin de rappeler ici l'argumentation serrée et décisive du Docteur Franciscain. Les lignes suivantes suffisent pour indiquer où tend son effort métaphysique : *Quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva vel est ejus objectum primum vel continetur sub illo objecto; ens autem, ut est communius sensibili, per se intelligitur ab intellectu nostro — alias Metaphysica non esset magis scientia transcendens quam Physica — ; ergo non potest aliquid esse primum objectum intellectus nostri, quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis* (8). Duns Scot n'a qu'un but : maintenir la valeur

(1) *De anima*, q. XIX, n. 4, III 600.

(2) *In Met.* lib. II, q. III, n. 15-16. VII 107b-108b. Le texte de l'édition de Wadding est excellent et ce qui est noté comme *extra* est authentique, cod. Clm. 15829, fol. 17 r, de la Bibl. de Munich.

(3) *Ox.* I, d. III, q. III, n. 3, IX 89 b *secundo ; Ox.* IV, d. XLIX, q. VIII, n. 4 XXI 306.

(4) L. DE MONTURSIO, *Cursus Phil.* De anima, lib. III, disp. II q. I, Venise 1665, vol. III 292-297. Exposé clair et incisif.

(5) *In Metaph.* lib. II, q. III n. 16, VII 108 ; *De anima*, l. c. *Ox.* I, d. III, q. III, n. 2, IX 88-91 ; *Ox.* IV, d. XLIX, q. VIII, n. 4-5, XXI 306 ; *Quod.* XIV, n. 11, 12, XXVI, 40, 46, etc

(6) *Ox.* Prol. q. I, n. 32, VIII 66 ; cfr MASTRIUS, l. c. n. 179 ss., 174-175.

(7) *Ox.* I, d. III, q. III, n. 24, IX 148 etc. Cfr. MONTURSIO l. c. 295-296.

(8) *Ox.* l. c. n. 3, IX 89b-90.

Digitized by Google

de la Métaphysique, sauvegarder la primauté de l'être et son intelligibilité.

L'objet formel et adéquat de l'intelligence, de quelque manière qu'on la considère, n'est pas la quiddité sensible. Ce n'est pas Dieu non plus, quoiqu'en pense Henri de Gand (1), ni la substance (2), ni l'universel (3). Duns Scot va même plus loin. D'accord avec S. Bonaventure (4) pour rejeter la thèse de S. Thomas d'Aquin, il s'en sépare lorsque, plus intellectualiste que l'Ange de l'École et le Docteur Séraphique, il n'admet pas non plus que l'objet formel et adéquat de l'intelligence soit le vrai ou l'être *sub ratione veri* (5). Seul l'être en tant qu'être, rassasie l'intelligence !

Et qu'on le remarque bien : Duns Scot ne veut pas d'affirmations ambiguës. Certes, l'on proclame, — avec éloquence parfois — en dehors de son Ecole, que l'être en tant qu'être est l'objet formel et adéquat de l'intelligence (6). Mais en réalité, une ombre ne plane-t-elle pas toujours? L'idée, la formule s'adaptent-elles bien au reste du système ? On décrète, en effet, qu'il est impossible de concevoir l'être autrement qu'enveloppé dans ses modalités (7) ; et il le faut bien, coûte que coûte, pour sauvegarder la théorie de la connaissance exclusivement analogique (8). La logique l'exige, tout comme chez Duns Scot la thèse de l'être, objet formel de l'intelligence, est *indissolublement* liée à la théorie de l'univocité de l'être et au rejet total de l'opinion qui regarde la quiddité sensible comme l'objet « propre et connaturel » de l'intelligence (9). Par suite, il ne peut plus être question purement de l'être ; l'objet de l'intelli-

(1) *Ox*. l. c. n. 5, IX 97. *De anima*, q. XXI n. 2-3, III 612-613.

(2) *Ox*. l. c. n. 6, IX 98b ; *De anima*, ibid. n. 3, III 613.

(3) *In Metaph*. lib. II, q. III, n. 17, VII 109.

(4) B. de Barberiis, Op. cit. De anima, tract II, q. III. n. 517, vol. III 416.

(5) *Ox*. I, d. III, q. III, n. 19, IX 128-129 ; n. 20-24, IX 145-147 ; *In Met*. lib. VI, q. III, n. 2-5, VII 334-335 ; *De Anima*, q. XX, n. 4, vol. III 609-610 cfr. ibid. q. XXI, n. 2, 612-613. La pensée de Duns Scot est exposée et défendue très bien par Pierre d'Aquila, plus connu sous le nom de Scotellus, *Com. in Sent*. éd. Paolini. Levanto 1907, In I, d. III, g. II, vol. I, 86-95.

(6) R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., *La première donnée de l'intelligence selon S. Thomas*, dans les *Mélanges Thomistes*, Le Saulchoir, Kain 1923, 199-217.

(7) Jean de S. Thomas, O. P., *Cursus Philos*. Log. II, Quaest. XIV art. 2, éd. Vivès, Paris 1883, vol. I 430-432 : *Quare dicendum est quod in istis modis intrinsece imbibitur ens* etc. Cfr. Belmond, *Dieu* etc, 285-287, 335-336.

(8) R. P. Maréchal S. J., *Le point de départ de la métaphysique*. Bruges 1923, cahier I, 77, 109 ; Jean de S. Thomas, l. c.

(9) Ce lien est nettement marqué par Duns Scot dans l'*Op. Ox*. l. c. n. 6, IX 102, et aussi dans le *De Anima*, q. XXI, n. 4, 7, III 644-625.

Digitized by Google

gence n'est pas l'être en tant qu'être, mais l'être en tant que *tel* être — l'esprit ne pouvant pas faire abstraction du mode enveloppant l'être — et puisque la quiddité matérielle est premièrement et directement donnée, il reste, en dépit de protestations contraires, que l'objet formel de l'intelligence est le donné sensible, *quidditas materialis*. Aussi Duns Scot a-t-il été bien inspiré, en délivrant la métaphysique de l'être de ce poids inutile (1). Du coup, il pouvait, sans difficulté aucune. proclamer que seul l'être en tant qu'être est l'objet formel et adéquat de l'intelligence.

Il ne s'est pas fait faute de le dire, après avoir ainsi balayé le terrain. Une grande partie de l'œuvre de Duns Scot, en effet, n'a de sens que si on la considère comme un suprême effort pour affirmer et défendre contre les négations ou les rétrécissements possibles la grande thèse de l'intellectualisme scolastique (2). Toutes ces affirmations convergent vers le même but. L'intelligence, dans son système, est ordonnée à la saisie de tout ce qui est être : *Omnis intellectus est totius entis communissime sumpti* (3). Elle désire le connaître dans toute son ampleur (4). Tout ce qu'elle atteint, elle le voit *sub ratione entis* (5). A l'exclusion de tout le reste, l'être est l'objet formel et adéquat de la puissance intellective (6). C'est clair et décisif ; et tout cela est défendu avec une logique conquérante et une vigueur métaphysique incomparable.

Voilà pourquoi la pensée du B. Duns Scot est d'une poignante actualité ! Si l'intellectualisme scolastique veut reconquérir la pensée moderne et lui faire oublier ses théories

(1) *Ox.* I, d. III. q. III, n. 27, IX 159.

(2) Montursio l. c. 293 : *Scotus considerans in esse ut sic reperiri duplicem primitatem et communitatis et virtualitatis, acriter defendit ipsum esse objectum adaequatum intellectus ex natura potentiae.*

(3) *Ox.* I, d. II, q. II, n. 24, VIII 460 ; *Ox.* IV, d. XLIX, q. VIII, n. 6, XXI 315a : *Omnis intellectus habet pro objecto totum ens et sic non quietatur in quacumque substantia vel ente sed solum in Ente optimo.*

(4) *Ox.* I, d. III, q. III, n. 3, IX 89 b. etc.

(5) *Ox.* II, d. III, q. IX n. IX, n. 10, XII. 277.

(6) *In Met.* lib. VI, q. III, n. 4, VII 336 : *Propter istam rationem concedendum est, quod primum objectum intellectus non potest esse aliquid, nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se intelligibili, sicut primum objectum visus non est aliquid nisi quod essentialiter includitur in quolibet per se visibili ut color in albo et nigro. Cum autem quodcumque ens sit per se intelligibile et nihil possit in quocumque essentialiter includi nisi ens sequitur quod primum objectum intellectus erit ens ;* *Ox.* IV, d. XLIX, q. VIII, n. 4-5, XXI 306, *In Met.* lib. II, q. III, n. 3-4, VII 102-104 ; *Ox.* IV, d. XLV, q. IV, n. 3, XX 377 ; cfr. *Ox.* II, d. III, q. XI, n. 4, XII 272 ; *R. P.* III, d. XIV, q. II, n. 12, XXIII 348 b ; *R. P.* IV. d. XLIII, q. II, n. 8, XXIV 491 b ; *R. P.* IV, d. XLIX, q. X. n. 3, XXIV 670-671.

Digitized by Google

phénoménistes et pragmatistes, le Docteur Marial est tout désigné pour lui tracer la voie. *L'intellectualisme du B. Duns Scot,* en effet, *sa métaphysique de l'être* — de l'être, seul objet formel et adéquat de l'intelligence et de l'être univoque qui fonde la connaissance positive de Dieu — est *éminemment et par excellence la philosophie cohérente et puissante de l'être qui peut conquérir la pensée moderne.*

Duns Scot a ouvert à l'intelligence toutes les perspectives de l'être (1). Il a également noté que la raison est source de lumière pour le vouloir et l'action. Ici encore, il a été pleinement courtois à l'égard de l'intelligence.

Duns Scot d'abord est bien loin d'admettre que « c'est une erreur de définir après le frère Thomas la volonté un appétit rationnel », comme le lui attribue M. Landry (226). Une fois de plus, le lauréat de la Sorbonne a entièrement falsifié le texte qu'il cite (2). Contrairement à ses dires, le Docteur Franciscain accepte constamment la définition classique : *Voluntas addit super appetitum, quia est appetitus cum ratione liber* (3). Maintes fois, il le répète, en s'appuyant sur Aristote (4) ; il montre longuement comment le vouloir est *persuasibilis a ratione* (5). Ailleurs, il dit expressément : *Voluntas est proprie appetitus*

(1) C'est en raison de cet intellectualisme que Duns Scot attribue à l'intelligence la connaissance directe du singulier et la connaissance intuitive. L'une et l'autre sont en soi des perfections ; aussi le Docteur Franciscain ne les refuse point à l'intelligence. *Ox*, II, d. III, q. IX, n. 9, XII ; *R. P.* IV, d. XLIX, q. VII, n. 6, XXIV 656, etc.

(2) *Ox.* II, d. XXV, q. I, n. 16, XIII 210. Que le lecteur en juge par le texte de Duns Scot : *Dicitur* (H. de Gand) *quod in voluntate possumus duo considerare vel in quantum est appetitus vel in quantum est libera ; in quantum libera efficit, in quantum appetitus recipit, ita quod est ibi differentia intentionis in voluntate in quantum est appetitus et in quantum est libera. — Hoc non bene capio, quia proxima ratio constituendi speciem, cujusmodi est differentia ultima, est proxima ratio recipiendi propriam passionem ; non enim recipit homo risibilitatem ratione animalis sed ratione qua rationalis. Ratio autem formalior voluntatis est magis libera quam ratio appetitus, quare est ratio recipiendi in quantum libera sicut ratio libertatis est magis ratio constituendi.* La volonté est mue par l'intelligence : elle reçoit cette influence non pas principalement en tant qu'appétit naturel et indélibéré, mais en tant qu'elle est essentiellement tendance libre et élective, tout comme l'homme est affecté de ses propriétés *ratione qua rationalis.* C'est exactement le contraire des affirmations de M. Landry.

(3) *Ox.* III, d. XVII, q. I, n. 2, XIV 653 ; *R. P.* ibid. q. II, n. 3, XXIII 376 ; *Ox.* III, d. XV, q. I, n. 19, XIV 592.

(4) *Ox.* Prol. q. IV, n. 5, VIII 199 : *Vult expresse quod sicut appetitus sensitivus habet rationem principii motivi cum sensu et phantasia, ita voluntas habet rationem principii motivi cum intellectu et ratione.*

(5) *Ox.* III, d. XXXIII, q. I, n. 4, XV 441.

Digitized by Google

rationalis (1). Il n'y a pas lieu d'insister davantage : on n'a qu'à ouvrir les ouvrages du B. Duns Scot pour retrouver des affirmations analogues dans la plupart des questions psychologiques.

Source de lumière, la connaissance précède l'acte du vouloir, au moins d'une priorité de nature. Le Docteur Franciscain reprend ce principe jusqu'à satiété : *Omnem actum voluntatis naturaliter praecedit actus intellectus* (2) ; *praxim necessario naturaliter praecedit aliqua cognitio* (3). L'acte d'intelligence est essentiellement ordonné au vouloir : *Actus intellectus ordinatur essentialiter ad actum voluntatis* (4), particulièrement à l'acte d'aimer (5). C'est une loi psychologique intangible.

Précédant le vouloir, l'acte de l'intelligence l'excite et le provoque. C'est la conséquence de la *colligantia naturalis* des puissances. La raison montre au vouloir son objet : *Voluntas non potest habere actum circa ignotum* (6). *Quando voluntas est in potentia proxima volendi aliquid, actu intelligit illud quia nihil est volitum nisi cognitum* (7). Sans la connaissance de la fin à obtenir, des moyens qui y conduisent efficacement, le vouloir reste inerte (8). L'objet perçu sollicite la volonté, (9) c'est de lui que procèdent les affections de la volonté, la tristesse et la joie (10). D'autre part, il n'y a pas de séparation profonde entre la fonction intellectuelle et la fonction appétitive. Duns Scot s'exprime clairement à ce sujet et il est intéressant de le voir proclamer maintes fois que le vouloir se porte avec élan vers tout ce qui delecte la raison : *Omnis potentia appetitiva consequens in actu suo actum apprehensivae primo appetit delectabile convenientissimum suae cognitioni* (11). Sans doute la volonté est libre, mais il lui est

(1) *Ox.* III, d. XXXIII, q. I. n. 9, XV 446 ; *R. P.* ibid. n. 4, XXIII 516 a. Cfr. Kleis, *Intellekt und Wille* etc. dans les *Franziskanische Studien*, 1919 6 Jhrg. Heft 2, 107-108.

(2) *Ox.* I, d. XVII, q. IV, n. 4, 12, X 104, 111.

(3) *Ox.* Prol. q. IV. n. 14, VIII 234.

(4) *Ox.* IV, d. VI, q. XI, n. 2, XVI 649.

(5) *Ox.* IV, d. XLIX, q. IV, n. 4, XXI 97.

(6) *Ox.* I, d. III, q. III, n. 21, IX 146.

(7) *Ox.* II, d. I, q. I, n. 23, XI 44 ; *Ox.* III, d. XXXIII, q. I. n. 6, XV 443.

(8) *Ox.* Prol. q. I, n. 8, VIII 15 ; *Quod.* VIII, n. 12, XXV 350 : *In nobis video unam notitiam de agibili determinantem quid sit agendum et hanc sequitur actus voluntatis qua recte volo sic agere, sicut ratio dictat agendum.*

(9) *Ox.* I, d. I, q. IV, n. 15, VIII 371 ; *item, si objectum etc.* Cfr. surtout P. Minges, O. F. M., *Ist Duns Scotus indeterminist* etc. 66-81, 84-98.

(10) *Ox.* IV, d. XIV, q. I, n. 13, XVIII 33 ; Minges, l. c. 76-78.

(11) *Ox.* II, d. VI, q. II, n. 5, XII 349 ; Minges, l. c. 81-84.

Digitized by Google

très difficile de ne pas suivre le dernier jugement pratique de la raison : *Difficile est voluntatem non inclinari ad id quod est dictatum a ratione practica ultimatim, non tamen est impossibile* (1). Ces déclarations et celles qu'ont signalées déjà le P. Minges et M. Klein établissent clairement que Duns Scot reconnaissait pleinement l'influence de l'intelligence sur le vouloir.

Cette influence toutefois ne saurait être la cause effective totale de la détermination volontaire. Ici encore M. Landry a faussé violemment la pensée de Duns Scot, en analysant fort mal la question où le Docteur Franciscain examine le problème suivant : *Utrum aliquid aliud a voluntate causet effective actum volendi* (2). La pensée de Duns Scot était pourtant très claire : quelque chose d'étranger à la volonté est-il *cause totale* de l'acte du vouloir ? Duns Scot reproduit d'abord le sentiment de Godefroy de Fontaines et d'Henri de Gand. L'exposé achevé il établit que ni le phantasme ni l'objet connu ne peuvent être la cause totale du vouloir : *Oportet quod sit effective a voluntate* (3). *Contra primam opinionem arguitur specialiter : si phantasma est causa totalis et aequivoca intellectionis et volitionis* (4) etc. Son énoncé est clair : *Dico igitur ad quaestionem quod nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate* (5). C'est de la volonté que relève d'abord la détermination libre : *Voluntas est causa principalis sui actus* (6). C'est la philosophie du sens commun, celle qu'ont admise les maîtres de la pensée, particulièrement S. Bonaventure et S. François de Sales. Il est clair, en effet, qu'il n'est pas nécessaire de sacrifier le libre arbitre et d'en faire un principe d'inertie pour réserver à l'intelligence et à la raison leur part légitime d'influence sur la volonté.

Cette influence se réduit-elle chez Duns Scot à une *condition sine qua non,* ainsi que l'enseignerait Henri de Gand (7) ?

(1) *R. P.* II, d. XXXIX, q. II, n. 5, XXIII 205. Cfr. *R. P.* II, d. XXVIII, q. I, n. 11, XXIII 141.

(2) *Ox.* II, d. XXV, q. I, XII 196-224 ; *R. P.* ibid. XXIII 117-129.

(3) *Ox.* ibid. n. 6, XII 201.

(4) *R. P.* ibid. n. 9, XXIII 121.

(5) *R. P.* ibid. n. 20, XXIII 127 ; *Ox.* ibid n. 22, XIII 221 : *Dico ergo ad quaestionem : nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate.*

(6) *Ox.* II. d. VII. q. I, n. 6, XII 377. Duns Scot rejette toujours la même thèse outrée, *quod intellectus est in toto respectu appetitus tanquam causa totalis. R. P.* II, d. VII, q. III, n. 9, XXII 628 ; ibid n. 12, XXII 269 ; *Ox.* IV, d. XLIX, q. ex lat. n. 17. XXI 152.

(7) M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale* 4, Louvain 1912, 449.

Digitized by Google

M. Landry l'affirme sans restriction (223-224). En fait, Duns Scot n'a pas regardé comme improbable l'opinion du philosophe Gantois (1), mais pour son compte, il a certainement plus accentué l'action de l'intelligence dans l'acte du vouloir. Depuis longtemps les interprètes autorisés du Docteur Franciscain, Mastrius de Meldula (2), Minges (3), ont établi que chez Duns Scot, la présentation intellectuelle agit au moins par mode de cause finale et d'attrait. Il n'y a pas de doute à ce sujet, écrit Mastrius, *in genere causae finalis vel formalis quam Doctor tradit non obscure*. Le texte dont se réclame M. Landry (4) n'y contredit pas : Duns Scot, argumentant *ad hominem* contre Godefroy de Fontaines, lui reproche d'admettre en fait ce qu'il veut rejetter : *Quod voce negat, dictis suis affirmat* (5).

Même, ajouterai-je, ce n'est pas épuiser la pensée entière de Duns Scot que de soutenir que d'après son système la présentation intellectuelle agit seulement par mode de cause finale. Le Docteur Franciscain affirme davantage comme l'ont remarqué plusieurs de ses disciples, Mastrius de Meldula. Vulpes et Irribarne (6). Il enseigne, en effet, parfois, que la

(1) *Ox.* l. c. n. 21. XIII 220; *R. P.* ibid. n. 19, XXIII 127, Cfr. *R. P.* II. d. XXVI. q. I, n. 4, XXIII.

(2) *Cursus Phil.* De anima. disp. VII, q. VI, art. II, n. 163, vol. III 246 : *Altera sententia extrema asserit solam voluntatem esse causam totalem sui actus et objectum cognitum seu ejus cognitionem non concurrere in hoc genere causae sed in alio genere causae finalis vel formalis quam doctor, l. c. tradidit non obscure ac etiam Henricus. Quol. 6 et est communis inter Scotistas etc.*

(3) *Ist Duns Scotus indeterminist* etc., 110-111.

(4) *Ox.* l. c. n. 19, XIII 212.

(5) Pour saisir la pensée de Duns Scot, souvent fort mal interprêtée, même par des scotistes, il faut remarquer que G. de Fontaines est ici l'adversaire irréductible d'Henri de Gand, auquel il reproche vivement de réduire la représentation intellectuelle à une condition *sine qua non*. Cfr. De Wulf, *Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines etc.* 104-109. Or, ici Duns Scot s'applique *directement* à établir que l'explication de G. de F. rejoint celle d'H. de G., qu'il le veuille ou non.

(6) Mastrius l. c. n. 164 : « *Deinde asserendum est valde probabile esse ipsam objecti cognitionem concurre ad actum volitionis in genere causae efficientis minus principaliter, ... tum quia Doctor maxime in hanc partem inclinare videtur : mam, l. c. dist. 25, tantum probat quod objectum vel cognitio ejus non est causa totalis volitionis, unde in corp. quaesiti inquit : Dico ergo ad quaestionem quod nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate ; nec unquam negat ibi quod saltem sit causa partialis, immo, in 4 dist. 49. q. 4, id. expresse affirmat et q. 5 non negat, quod proinde etiam tenet de mente doctoris P. Vulpes, tom. 2, disp. 60 art. I, et Hiribarn. disp. 3, De actibus humanis, sect. etc.* — Scotellus interprétait déjà Duns Scot en ce sens. *In II Sent.* d. XXV, q. II, vol. II 347. *Dico quod ad actum volitionis concurrunt objectum et voluntas, ut duae causae partiales integrantes unam totalem causam.*

Digitized by Google

raison ou la connaissance agissent sur l'acte du vouloir par mode de cause effective partielle. Même, dans la présente question, il indique clairement où vont ses préférences. Répondant aux objections, il écrit : *Ad primum principale, qui diceret quod objectum movet voluntatem effective, non tamen ut totalis causa, sed ut aliquid ibi faciens, tunc non esset glossanda auctoritas (Aristotelis) quod movet, scilicet metaphorice ; et tunc auctoritas esset pro me* (1). Remarquez ces derniers mots. C'est seulement après les avoir prononcés que Duns Scot propose une autre interprétation, ramenant la causalité de la présentation intellectuelle à celle de la cause finale. Même texte dans les *Reportata* : *Ad primum principale, sustinendo quod objectum movet effective voluntatem, non tamen est causa totalis, tunc auctoritas Aristotelis est pro me. Vel sustinendo* (2) etc. Ailleurs, Duns Scot déclare que l'intelligence meut la volonté sinon *simpliciter*, du moins *secundum quid* (3) ; il affirme que le vouloir n'est pas la cause totale et exclusive de son acte, mais la cause principale effective (4), *principaliorem respectu ejus esse voluntatem*. Analysant l'acte moral, le Docteur Marial écrit : *Liberum arbitrium totum habet unam causam partialem (conscientiam) recte dispositam et sequeretur recta bona volitio nisi esset defectus alterius causae partialis concurrentis scilicet voluntatis* (5). Même affirmation dans un texte important des *Reportata*, où il est dit clairement que l'intelligence concourt à la volition comme une cause partielle : *Est igitur causa partialis* (6). Si l'on ajoute à cela que Duns Scot signale les avantages que présente cette manière de concevoir l'action de l'intelligence (7), il reste que le Docteur Franciscain est très sympathique à la théorie qui attribue à la présentation intellectuelle une causalité partielle subordonnée (8) — théorie

(1) *Ox.* l. c. n. 24. XIII 223.

(2) *R. P.* ibid. n. 21. XXIII 128.

(3) *R. P.* II, d. VII, q. III, n. 12. XXIII 629 : *Dico quod intellectus non est totalis motor respectu appetitivae quia sicut dictum est, intellectus non movet nisi secundum quid.*

(4) *Ox.* II, d. VII, q. I, n. 6. XII 377 ; *Ox.* IV, d. XLIX, q. ex. lat. n. 17 XXI 152 : *Ut salvetur libertas in homine oportet dicere posita intellectione non habere totalem volitionis, sed principaliorem respectu ejus esse voluntatem quae est libera.*

(5) *Ox.* II. d. XXXIX. q. II, n. 4. XIII 415. Cfr. *Ox.* II. dist. XXXVIII, q. I, n. 2. XIII 399 b.

(6) *R. P.* IV, d. XLIX, q. II, n. 4. XXIV 626.

(7) *Ox.* II. d. XXXVIII, q. I, n. 2. XIII 399 ; *Ox.* II, d. XXVI, q. I, n. 5. XIII 237 ; *R. P.* II, d. XI, q. I. n. 2. XXIII 209.

(8) MINGES, l. c. 115.

Digitized by Google

que Duns Scot admet explicitement dans des problèmes psychologiques analogues (1).

C'est dire une fois de plus que le Docteur Marial, tout en maintenant fermement le libre arbitre, souscrit pleinement à l'intellectualisme traditionnel (2).

Duns Scot est encore plein de courtoisie à l'endroit de l'intelligence lorsqu'il analyse et détermine les rapports du vouloir et de la raison. Il est absolument inexact que dans sa philosophie l'influence de la liberté sur la raison soit « immense ». Ici encore M. Landry a trop cédé à son imagination. Le Docteur Franciscain admet ce que tout le monde enseigne, S. Thomas comme S. Bonaventure, à savoir le pouvoir de la volonté sur l'intelligence *quoad exercitium actus*. Il ne sert de rien de créer d'arbitraires antinomies.

L'influence de la volonté sur l'intelligence n'est en aucun sens directe : tout l'ordre de la connaissance relève de la raison. Les textes cités l'établissent suffisamment. Mais il y a plus encore. L'influence du vouloir ne s'exerce ni directement ni indirectement sur toute la série des actes qui sont à l'éveil de la vie intellectuelle. Cette doctrine commune, Duns Scot l'établit fort bien à la suite de S. Augustin. (3) Les raisons de ce fait psychologique sont les suivantes : l'objet perçu impressionne la puissance intellective par sa vertu propre en raison d'un déterminisme inhérent à notre nature ; de toute nécessité une

(1) *Ox.* II, d. VII, q. I, n. 15, XII 392 : *Voluntas quidem respectu rectae volitionis est principium activum partiale, sicut tactum fuit et tangetur... sed istud principium non est totale, quia non sufficit sola voluntas ad meritorie volendum sed requiritur gratia* etc. — L'intelligence et la sensibilité concourent à l'intellection de la manière suivante : *Utrumque istorum aliquo modo est activum ad intellectionem sed activum partiale* etc. *Quod.* XV, n. 9, XXVI 141 ; *Ox.* I, d. III, q. VII, n. 20-23, IX 361-363 etc. Cette analogie de doctrine a fortement impressionné Mastrius, l. c. n. 170, vol. III 248 et Scotellus.

(2) Tel est aussi le jugement des PP. Editeurs de S. Bonaventure, *Opera omnia*, vol. II, Quaracchi 1885, 606. *Scotus affirmat quod « nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate ». Non autem negat quod objectum cognitum sit causa partialis volitionis et quod aliquo modo moveat voluntatem, praesertim quoad specificationem actus.*

(3) *Ox.* II, d. XLII, q. IV, n. 5, XIII 154 : *Dicitur igitur quod aliqua intellectio vel cogitatio est a voluntate imperante ; et cum possit distingui cogitatio generaliter in primam et secundam, de prima probo quod non potest esse in potestate voluntatis, quia aliqua cogitatio praecedit necessario omne velle, saltem natura, sed quod praecedit omne velle et est prius natura saltem, non est in potestate nostra. Hoc etiam dicit Augustinus, 3 De libero arbitrio : Non est in potestate nostra quin visis tangamur ; R. P.* ibid. n. 8, XXIII 218.

Digitized by Google

connaissance quelconque doit précéder le vouloir. (1) Par suite les pensées premières surgissent spontanément, *non a ratione deliberante*. (2) Elles sont, en quelque manière, fortuites, *quoad aliquid, quodammodo,* comme le dit S. Augustin, non pas toutefois *simpliciter*. Duns Scot l'établit avec soin. Ces pensées s'éveillent en effet sous le choc des objets et des images intérieures ; or, ajoute le Docteur Franciscain, *in potestate hominis fuit facere objectum fortius movens ex frequenti consideratione, ex qua fortius imprimatur phantasma tale in memoriam* (3).

Il reste donc que l'influence du vouloir s'exerce et d'une façon indirecte seulement, *quoad exercitium actus*, sur l'intelligence. Devant la présentation intellectuelle d'un bien, la volonté commande la réflexion, la délibération. (4) Plusieurs objets se présentent-ils à la fois à la contemplation de l'intelligence ? La volonté peut contribuer à fixer le regard de l'esprit sur un objet de préférence à l'autre. Mais ici encore *ce sont les sollicitations de l'objet et de la raison qui la guident*. Duns Scot l'observe avec justesse. (5) De plus, en se complaisant dans la vérité perçue, le vouloir rend plus stable et plus intense la saisie et la vision intellectuelles (6).

En dernier lieu, la volonté peut détourner la raison de la considération d'un objet et la fixer ailleurs. Ici encore, en analysant ce processus psychologique le Docteur Franciscain se montre fin psychologue, *aliquas propositiones satis erudite declarat,* écrit Mastrius de Meldula (7). Il établit d'abord trois grands principes : à côté des idées claires, il y a dans l'esprit des présentations intellectuelles presqu'imperceptibles ; la

(1) *R. P.* l. c. *Patet quod aliqua intellectio sit in potestate voluntatis, non tamen omnis quia non intellectio prima, quia quidquid est in potestate voluntatis est in potestate ejus mediante actu volendi ; sed omnem actum volendi praecedit aliqua cognitio natura prior.*

(2) *Quod.* XXI, n. 14, XXVI 340. Cfr. *Ox.* I, d. VI, q. I, n. 3, IX 509 a ; *Ox.* I, d. XLII, q. IV, n. 15, XIII 469 b.

(3) *Quod.* l. c.

(4) *R. P.* III, d. XXXIII, q. I, n. 19, XXIII 518.

(5) *R. P.* IV, d. XLV, q. II, n. 7, XXIV 559 : *Universaliter autem causa quare intellectus magis tendit in cognitionem unius quam alterius haec est, vel quia species unius objecti est efficacior quam alia in repraesentando, vel quia objectum in se est perfectius vel quia intellectus possibilis vel passivus magis inclinatur ad intellectionem unius quam alterius. Et tunc ex qualibet istarum causarum potest voluntas magis imperare intellectionem unius quam alterius, et ita intellectus potest convertere se ad magis considerandum unam speciem quam aliam.*

(6) *Ox.* IV, d. XLII, q. IV, n. 10, ad 3, XIII 461-462.

(7) *Cursus Phil.* De anima, disp. VII, q. VII, art. 2, De imperio voluntatis, n. 191, vol. III 252 ; Carreras y Artau, l. c. 20 : « *Duns Scot aporta unas cuantas observaciones psicologicas muy finas* ».

Digitized by Google

volonté peut s'y complaire et par suite augmenter leur valeur d'impression et de sollicitation (1). Ceci admis, il est facile de saisir le processus psychologique et de voir comment tout s'opère dans l'harmonie et *toujours sous la direction de l'idée.* Citons Duns Scot : *Dico igitur quod una intellectione intellectus existente perfecta, possunt ibi esse multae confusae et imperfectae, nisi illa intellectio esset ita perfecta et actualis quod non pateretur secum aliam; illis ergo confusis et imperfectis ibi existentibus potest voluntas, secundum propositionem secundam, complacere in qualibet eorum etiamsi illa intellectio non fuerit cognita ut objectum actualiter, et ex tertia, voluntate complacente in aliqua intentione, confirmat illam et intendit. Illa igitur quae fuit remissa et imperfecta, fit per istam complacentiam perfecta et intensa : et sic potest imperare cogitationem et convertere intellectum ad illam ; voluntate autem nolente aliam intellectionem et non complacente in ea, illa remittitur vel desinit esse, et sic dicitur voluntas avertere intellectum* (2) etc.

Voilà l'authentique pensée de Duns Scot — pensée délicatement intellectualiste, équilibrée et riche d'observations psychologiques. Elle est en définitive celle qu'adopte plus tard le grand docteur de la volonté et de l'amour, S. François de Sales. (3)

(1) *Ox.* l. c. n. 10, XIII 460. *Respondeo ergo praemittendo tres propositiones. Prima quod una intellectione perfecta et distincta existente in intellectu, multae intellectiones indistinctae et imperfectae possunt esse... Secunda propositio est quod intellectione inexistente, licet non cognita ut objectum, potest voluntas velle et complacere sibi in objecto illius intellectionis et in illa intellectione et non complacere sibi... Tertia propositio est quod voluntate complacente intellectioni, intellectio firmatur et intenditur, ipsa autem non complacente vel nolente, infirmatur et remittitur*; *R. P.* l. c. n. 13, XXIII 220-221.

(2) *Ox.* l. c. n. II, XIII 461 ; *R. P.* l. c. n. 15, XXIII, 221 ; n. 16, XXIII 221 ; cfr. *Ox.* l. c. n. 15, XIII 469 b. — J'insiste sur ce point. Pour expliquer comment la volonté meut l'intelligence et les puissances inférieures, les disciples de S. Thomas d'Aquin, *quibus motiones praeviae ac praedeterminationes sunt valde vernaculae,* comme dit Mastrius, l. c. n. 194, vol. III 252, soutiennent l'existence d'une motion ou qualité physique transitoire imprimée par la volonté dans la puissance mue. Cfr. Jean de S. Thomas O. P., *Philos. Natur.* III Pars, De Anima, q. XII, art. 6, Paris 1883, vol. III 551-562. L'Ecole Franciscaine, tout en regardant ce sentiment comme probable, le trouve difficile, *hoc est difficilius videre,* dit Duns Scot, *R. P.* l. c. n. 16, XXIII 222, et ne l'admet point. L'accord, l'harmonie des puissances, *colligantia potentiarum,* leur sympathie innée, *naturalis sympathia,* suffisent pleinement, comme le déclare et l'explique longuement Mastrius, l. c. Et c'est pourtant à l'Ecole de Duns Scot que l'on reproche de ne pas sauvegarder l'harmonie des puissances psychologiques !

(3) *Traité de l'Amour de Dieu,* l. 1, ch. 2 : « Ouy mesme, la volonté a du pouvoir sur l'entendement et sur la mémoire ; car de plusieurs choses que l'entendement peut entendre où desquelles la mémoire se peut ressouvenir, la volonté détermine celles auxquelles elle veut que ces facultés s'appliquent ou desquelles elle veut qu'elles se divertissent. »

Digitized by Google

Je regrette de devoir arrêter ici cet article déjà trop long : plusieurs autres points importants, en effet pourraient être signalés, qui confirmeraient encore la justesse des paroles de Macedo : *Erga intellectum officiosum se gessit Scotus*. Telles quelles, ces pages établiront néanmoins que la pensée de Duns Scot est autre chose que « volontarisme outré ». Philosophe de la volonté, certes le Docteur Franciscain l'est incomparablement ; mais son système est si riche et si mesuré que l'intelligence n'est pas moins magnifiée. Dans un puissant effort, il a ouvert largement à l'esprit les perspectives de l'être ; il a aussi vigoureusement rattaché à la métaphysique de l'être les problèmes fondamentaux de la pensée. C'est ce qui fait la grandeur et l'actualité de l'intellectualisme du B. Duns Scot.

(A suivre).

P. Ephrem Longpré, O. F. M.
Collège S. Bonaventure.

Digitized by Google

LE TRAITÉ DE S. PIERRE D'ALCANTARA [1]

A propos de l'article « Louis de Grenade ou S. Pierre d'Alcantara » paru, sous la signature du P. Ubald d'Alençon, dans le numéro des *Etudes Franciscaines* de mars-avril 1923, il m'a semblé nécessaire de présenter un certain nombre de réserves. Le lecteur sera mis à même de juger s'il est vrai qu'aucun de mes arguments ne mérite d'être pris en considération, car il y a surprise à constater que le principal instrument de mon contradicteur soit un livre dont la table des matières cite une *Recopilatio de Luis de Granada* publiée en 1574, alors que l'impression du livre s'est faite dans la maison de Nucius d'Anvers, en 1559 !

A entendre le R. P., « le P. Dudon a résumé ces fastidieuses et interminables discussions dans un article de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (octobre 1921). » J'ai lu cette étude du P. Dudon ; je lui ai même opposé une réponse. Mais je ne me suis pas aperçu qu'il ait résumé ces discussions. (2) Celles-ci,

(1) Le R. P. Michel-Ange désire défendre ici, en réponse au R. P. Ubald, la thèse qui attribue le Traité de l'oraison et de la contemplation à S. Pierre d'Alcantara et fixe la composition de ce traité, non pas quelques années après, mais quelques années avant la composition de l'ouvrage de Louis de Grenade.

Nos lecteurs nous sauront gré, pensons-nous, de les mettre en mesure de juger par eux-mêmes des thèses en présence. (Note de la Rédaction.)

(2) Le P. Dudon a si peu résumé ces discussions qu'il n'a pas vu quel en était l'objet précis. De l'autre côté des Pyrénées, il ne s'agit pas, en effet, de la vraiment fastidieuse question de savoir si c'est à droite ou à gauche que s'est commis un plagiat. Depuis le milieu du dix-huitième siècle, la question se pose généralement ainsi : « Le *Traité* attribué à S. Pierre d'Alcantara est-il l'œuvre de ce saint, ou n'a-t-il pas Louis de Grenade pour auteur? » Ceux qui veulent cette dernière paternité supposent que notre saint avait, de fait, composé un petit opuscule, aujourd'hui perdu, sur l'oraison. C'est ce dernier que le P. Cuervo, dominicain espagnol, prétendit avoir retrouvé à la bibliothèque vaticane et qu'il nous invitait à reconnaître dans un tout

Digitized by Google

ajoute-t-on, sont fastidieuses; elles sont interminables. — Soit; mais pourquoi, alors, les soulever une fois de plus?

On dit encore que de la polémique commencée dans la *Revista de Archivos, Bibliotecas* y *Museos*, poursuivie aux *Estudios Franciscanos,* « il ressort bien que S. Pierre d'Alcantara n'édita pas son traité avant 1558, ou environ tandis que Louis de Grenade est édité dès 1553 en espagnol à Anvers. »

Voilà qui est étrange ! Celui, au contraire, qui a soutenu cette « fastidieuse », cette « interminable » polémique a gardé l'impression très nette qu'il en ressortait, pour le livre de S. Pierre d'Alcantara, la date, de tout temps affirmée par nos auteurs, de 1533-1535. Pour Louis de Grenade, au lieu de la certitude, c'est la simple probabilité très croyable, mais non garantie, de 1553. L'édition d'Anvers peut bien être de 1553 ; elle ne l'est pas indubitablement, CAR ELLE N'EST PAS DATÉE. La confusion ne saurait avoir qu'une explication, claire pour qui observe qu'on n'a pas donné une seule citation, soit de mon adversaire espagnol, soit de moi, prise aux endroits visés.

En effet, qui m'aurait lu n'aurait-il pas été frappé par une comparaison des deux ouvrages de S. Pierre d'Alcantara et de Louis de Grenade avec celui du chanoine régulier italien, Séraphin de Fermo ? Il en ressortait que celui-ci s'est inspiré de notre saint. Or, le *Livre* de Grenade renferme plusieurs passages copiés mot à mot dans Séraphin de Fermo prohibé, en même temps que lui, par l'Index de 1559. Ce Séraphin de Fermo ayant été traduit en espagnol dès 1550, on voit comment le Traité d'Alcantara, dont je le dis inspiré, n'est, pour moi, que de 1558.

Une autre comparaison des mêmes avec le vénérable Louis de Blois à propos, entre autres, de la si belle Demande de l'Amour de Dieu, accuse une influence à peu près certaine de notre S. Pierre d'Alcantara sur le célèbre abbé bénédictin. Le passage visé faisant partie d'un livre écrit par Louis de Blois avant 1551, on le voit encore : son inspirateur n'avait été publié, selon moi, qu'en 1558 seulement.

De rapprochements du saint réformateur avec le célèbre François d'Ossuna, dont je publie le « *Troisième Abécédaire* »

petit opuscule signé par le franciscain Martin de Lilio. Le véritable état de la question et le sujet des discussions est celui-là, depuis sept quarts de siècle, au moins. Très faibles, ici, en documentation, les Bollandistes l'ont, seuls, fait dévier dans le sens où les ont suivis le P. Dudon, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* et, tout dernièrement, le P. Ubald d'Alençon aux *Etudes Franciscaines*. Bien entendu, je suis obligé de répondre sur le terrain qu'ils ont choisi ; mais ce mot d'explication était dû au lecteur.

Digitized by Google

à la Revue « Orient », on peut conclure en toute certitude que, lorsqu'il écrivit son *Traité,* notre saint connaissait fort bien ce *Troisième Abécédaire*. Mais il ne semblait pas avoir soupçonné le *Cinquième Abécédaire* du même, dont la première édition est de 1542. (1) Cet argument ne conclut pas absolument, je le sais. Il n'en insinue pas moins très fortement une date comprise entre 1527 et 1542. Et c'est bien là ce que je crois.

En cherchant bien, on trouverait d'ailleurs quelque part, dans ces mêmes pages un texte de Jean de Saint-Bernard, l'historien du saint le mieux renseigné. Ce texte semblerait dire que cent-vingt ans auparavant, par conséquent dès 1545, le petit *Traité* de S. Pierre d'Alcantara, bien que non encore traduit, avait pénétré et circulait partout, dans une bonne partie de l'Europe occidentale. (2)

L'article continue : « Dans une édition alcantarine de Lisbonne chez Jean Blayio de Cologne, sans date, mais antérieure à 1559, époque à laquelle le Traité de Grenade fut mis à l'Index espagnol, S. Pierre déclare connaître l'écrit de Louis de Grenade et s'en servir pour le résumer. »

L'auteur de ces lignes se chargerait donc de prouver :

1° Que l'édition dont il parle est véritablement alcantarine, c'est-à-dire, je suppose, due à S. Pierre d'Alcantara, parce qu'il aurait pris une part quelconque à sa publication. (3)

(1) Le lecteur comprendra qu'il m'est impossible, dans une réponse aussi sommaire, d'entrer dans les innombrables détails des minutieuses analyses déjà publiées ailleurs et qui prendraient beaucoup de place et de temps.

(2) Voici ce texte écrit avant 1665. *Este pequeno rayo de luz que el Espiritu santo comunico al glorioso Pedro de Alcantara, ha penetrado varias y remotas naciones, y dexando las multiplicadas impressiones, que se han hecho en Espana de ciento y veinte anos a esta parte han passado a los reinos de Francia, corriendo las provincias de Flandes, penetrando hasta los payses baxos de aquellas regiones.* On voit qu'il n'est pas question des traductions survenues un peu plus tard. Il en exista, du moins, une flamande imprimée à Louvain en 1565 et, la même année, une italienne paraissait à Venise. C'est par suite d'une faute typographique qu'aux *Annales Franciscaines* de juillet 1923 (p. 196), le P. Ubald écrit : « En 1616, il n'existait pas de traduction latine ni française du *Tratado* de la Oracion y Meditacion de Pierre d'Alcantara ». Les nouveaux éditeurs de S. François de Sales disent 1606. De fait, dès 1607, le chartreux Antoine Dulcken imprimait à Cologne la première traduction latine que des auteurs espagnols avancèrent plus tard, par simple erreur, je suppose, jusqu'en 1560. Quant aux traductions françaises, la bibliothèque nationale en possède une de 1606 ; mais elle ne saurait être la première, puisque Guillaume de la Nouë, son imprimeur, avait un privilège royal pour dix ans daté du 29 novembre 1601 et les théologiens docteurs de Paris avaient donné leur approbation, le 4 du même mois. Il y a donc tout lieu de croire que plusieurs impressions aujourd'hui perdues auront été exécutées de 1601 à 1606, en vertu de ce privilège. On imagine difficilement la popularité de cet opuscule.

(3) A partir de 1554, le saint ne mit plus les pieds à Lisbonne, mais séjourna habi-

Digitized by Google

2° Qu'elle est antérieure à 1559. Si je ne craignais d'être trop long, je démontrerais ici même que cette édition n'a pu, en aucune façon, être entreprise avant une époque très certainement postérieure au 11 juillet 1568, neuf ans, au minimum, après la date que l'on met en avant. (1)

3° Que la prohibition par l'index espagnol (celui, apparemment, de l'inquisition espagnole) a quelque chose à voir dans cette affaire. Des faits certains, multiples, connus, établissent nettement le contraire; j'en ai plusieurs fois donné des preuves.

4° Que c'est bien S. Pierre d'Alcantara, mort depuis six ans au moins, qui déclare se servir de Louis de Grenade, pour le résumer. Cette édition, je viens de le dire, est tout au plus de la deuxième moitié de 1568. Or, il existe des textes de 1565 dans lesquels sa lettre ou dédicace ne fait nullement mention de Louis de Grenade. (2) Si donc c'est bien S. Pierre d'Alcantara qui a fait la déclaration si importante dite plus haut, il a fallu qu'il se levât de sa tombe après 1565, plusieurs années après sa mort.

tuellement dans une région voisine de Salamanque où l'université avait attiré une multitude d'excellents imprimeurs. Dans ces conditions, on s'expliquerait difficilement le choix de la capitale du Portugal pour imprimer une première fois un opuscule espagnol.

(1) La preuve de ce fait de première importance a été publiée aux *Estudis Francescans* d'août dernier. Elle entraîne l'effondrement de tout le système d'attaque du P. Cuervo et la remise de la question en l'état où elle se trouvait avant l'intervention de ce dernier. Et ceci prouve combien le P. Dudon a été dans le vrai quand il a écrit : « En s'armant du volume sans date de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne, le P. Cuervo a plus éclairé la question que tous les écrivains ensemble de S. Dominique et de S. François ne l'ont fait en soixante lustres ». Dès que l'occasion s'en offrira, je ferai connaître les services non soupçonnés du Père Cuervo. Ils sont, de fait, immenses; car il a — je le dis avec la plus intime conviction — bien malgré lui, merveilleusement travaillé pour la cause de S. Pierre d'Alcantara qu'il croyait combattre.

(2) En 1565, on a publié, du Traité de S. Pierre d'Alcantara, une édition espagnole à Madrid. On n'en connait pas d'exemplaires parvenus jusqu'à nous. Mais on connait des exemplaires d'une traduction italienne imprimée la même année à Venise : la dédicace y est la même que celle de presque toutes les autres éditions. Une traduction flamande de Louvain, même année également, n'a pas cette dédicace. Ceci semblerait indiquer qu'on a exagéré, de nos jours, l'importance de cette lettre qui, au début, n'a pas fait probablement corps avec le livre. C'est pourquoi, dès le commencement, elle a été tantôt insérée, d'autres fois laissée de côté, en certaines circonstances remplacée par des dédicaces à d'autres personnages encouragés par là à assumer les frais de l'édition qui leur était dédiée. Le P. Cuervo a prétendu en donner sept falsifications. C'est évidemment très exagéré. Il n'en est pas moins vrai qu'on en connait trois textes renfermant des variantes nombreuses et importantes. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ce fait étrange. Qu'il suffise de l'avoir signalé. Les éditions postérieures se sont ordinairement conformées absolument à celle de Madrid 1565, ainsi que le constatent les préliminaires d'à peu près toutes.

Digitized by Google

Voici une autre affirmation de l'article :

« Troisièmement, dans sa *Suma de fray de Luis de Grenada (Alcala de Henares 1558)* le P. Martin de Lilio, observant, mentionne les deux auteurs et affirme que le traité d'Alcantara est postérieur à celui de Grenade. Il fait lui-même un résumé *(Suma)* de Louis de Grenade. »

1° Si l'auteur de ce texte avait bien lu cet opuscule, il n'attribuerait pas à Martin de Lilio une *Suma de Fray Luis de Granada* qui jamais n'exista. Voici le titre de ce petit livre que j'ai sous les yeux en écrivant :

Tractado de | Oracion mental, y exercicios | spirituales ahora nueuamente corregido | y anadido por el padre fray Martin | de Lilio, de la Orden del se - | raphico padre sant | Francisco. | Con dos memoriales de in - | dulgencias concedidas por los sum - | mos Pontifices : a los que re | zaren las deuociones | aqui puestas. | Vendese en casa de Luys Guttierrez | Librero en Alcala de Henares. A la dernière page, on lit : *Impresso en la florentissima uni | uersidad de Alcala de Henares | en casa de | Juan de Brocar | que sancta gloria aya. |* A *seys dias de |* Mayo. *Ano. | 1558. |*

Est-il question de Louis de Grenade ? d'un abrégé de son Livre ? Pour en trouver trace, il faut, dans cette édition de 1558 (1) — il n'en va pas ainsi, dans les deux ou trois autres

(1) D'après le titre même, cette édition de 1558, avec dédicace datée du 28 avril 1558, ne peut pas être considérée comme la première. Le titre porte, en effet, *Ahora nuueamente corregido y anadido*. Des corrections, des additions supposent forcément un texte primitif sur lequel ont porté ces corrections et additions. Diverses considérations me font remonter la date de la première édition à une époque qui ne saurait être postérieure à 1554. Ce sont les titres mêmes donnés à la personne à laquelle le livre est dédié. Il y est dit : *A la Illustrissima Senora dona Catalina de Silua, Duquesa de Francauila, Condesa de Melito, senora de las villas de Pastrana y Tamajon y Arguesilla y sus tierras.* Il est à croire qu'on ne donne pas des titres non existants ou périmés à des personnages, importants, comme c'est ici le cas. Catalina de Silva, fille des comtes de Cifueuntes, était liée par le sang aux plus anciennes et aux plus puissantes maisons de la monarchie espagnole. Par son mariage avec Diego Hurtado de Mendoza, elle était devenue duchesse de Francavila. Elle eut pour fille unique cette Anne de Mendoza, dont Ste Thérèse a dit des choses si curieuses, si piquantes à l'occasion de la fondation de Pastrana. A l'âge de treize ans, celle-ci avait épousé le principal favori de Philippe II, Ruy Gomez de Silva. C'est en leur faveur que le 10 juin 1555, les ducs de Francavila avaient renoncé à leur comté de Melito. Ainsi à la date de 1558, Catherine de Silva n'était plus comtesse, elle était princesse de Melito. Le titre de dame de Pastrana ne pouvait lui appartenir. Vers l'époque que je viens de dire, cette ville était devenue la propriété de son beau-frère, le frère de son mari, le comte d'Almenara qui, en 1569, l'échangea contre la seigneurie de Gualadajura, avec les enfants des ducs de Francavila qui bientôt devinrent à leur tour ducs de Pastrana. Quant aux dernières localités, Tamajon et Algezilla, elles étaient l'objet de grandes discussions et finirent

Digitized by Google

impressions du même opuscule — remonter tout en haut du frontispice et là, séparée du titre par un monogramme flamboyant du Saint Nom de Jésus, découvrir cette ligne à part : *Suma de fray Luys de Granada.* On l'a mise là, à la façon dont la librairie Saint-François fait précéder les titres d'ouvrages de ces mots : « Bibliothèque franciscaine ».

Cette réclame — car c'en est une — vient du seul libraire. Comme il a seul la responsabilité de l'*Epistola* mise à la suite de la dédicace sous ce titre : *Luys Gutierrez librero al Christiano Lector* dans laquelle on lit : *Lo puse en execucion,* POR SER COMO ES, UN COMPENDIO O RESOLUCION *de las obras de fray Luys de Granada.* Mais on ne voit pas que jamais l'auteur du livre ait pensé ou dit ce qu'on lui attribue. Il ne faut pas oublier non plus que c'est ce même Gutierrez d'Alcala qui, à la même date, se chargea d'imprimer des œuvres du bienheureux Jean d'Avila et de S. François de Borgia, en dehors de leur consentement, sans leur permission, sans même qu'ils eussent été prévenus, dans des conditions telles que ces deux saints personnages virent leurs noms mis à l'Index, l'année suivante. Ce fait très certain dit la confiance qu'on peut avoir en cet éditeur. Et l'on exigerait que sa parole eût, pour nous, une valeur !

2° Où a-t-on vu ce Martin de Lilio affirmer que le traité d'Alcantara est postérieur à celui de Grenade ? Au seul endroit où il parle de l'un et de l'autre, il ne dit pas autre chose que ceci : « S. Bonaventure est la source intarissable où, maintenant encore, avec autant de science que de piété a puisé Louis de Grenade, pour composer les livres sur la prière qu'il a écrits en

par être réunies en un marquisat dont le duc de Francavila avait réussi à devenir complètement le maître (titre et terres) au point d'en porter le titre et d'en avoir la jouissance dès 1555. C'était à une époque où Catherine de Silva était comtesse de Mélito, mais n'était pas marquise de Algezilla que cette dédicace avait été écrite, c'est-à-dire avant 1555 et il faut dès lors, que la dédicace ait été primitivement datée du 28 avril 1554. Il y a cette particularité intéressante à observer qu'en 1554, les Pâques tombant le 25 mars, le bon auteur avait du moins un mois, dépassé même, pour rédiger son livre qui fut écrit à l'issue du carême, au lieu qu'en 1558, les Pâques se célébraient le 10 avril : il y avait à peine un peu plus de quinze jours. Bien peu de chose, vraiment, pour concevoir et écrire un livre même très petit ! Ce point acquis est à retenir : cette date va nous permettre bientôt une déduction du plus vivant intérêt. Dès à présent, on voudra observer que le *Livre* de Louis de Grenade fut approuvé pour l'impression par l'évêque de Salamanque, le 21 août 1553 et qu'au commencement de janvier suivant, c'est-à-dire moins de cinq mois après, non seulement ce livre était imprimé, publié et tombé entre les mains de S. Pierre d'Alcantara ; mais celui-ci avait déjà lu et résumé le livre avec lequel il avait composé et fait imprimer son *Traité* qui était, dès cette date, utilisé par Martin de Lilio !

Digitized by Google

langue vulgaire, en un style excellent et, de son côté, le frère Pierre d'Alcantara qui a été provincial de la province de la Pitié, (1) homme de très grande pénitence et humilité (a mis cette doctrine de S. Bonaventure) dans un petit abrégé qu'il a écrit afin que tous, savants et simples, pussent en profiter ».

Ce passage affirme que le Saint a puisé chez S. Bonaventure, et non dans Louis de Grenade qui, lui aussi, a tout pris à la même source. S. Pierre d'Alcantara a fait un abrégé, c'est vrai, mais un abrégé de la doctrine de S. Bonaventure, et non du Livre du dominicain andalou. Quant au mot *despues,* je l'ai traduit par DE SON CÔTÉ, et non par « après lui, » cet adverbe n'appelant pas nécessairement une postériorité de temps. Le Dictionnaire de l'Académie espagnole lui fait signifier une postériorité (2), ou de temps ou de place ou d'ordre, entre objets disposés les uns derrière les autres ou considérés les uns après les autres, bien que simultanément présents. Le temps

(1) *El padre fray Pedro de Alcantara, provincial que fue de la provincia de la Piedad*, dit la dédicace. Or, ceci est une erreur, car si, après son provincialat de Saint-Gabriel, à la fin de 1541 jusqu'en octobre 1544, puis de la fin de 1548 à Pâques 1551, le saint auteur résida en Portugal, dans cette province de Notre-Dame de la Pitié qu'il s'appliqua à relever, il était là à titre de maitre des novices et de gardien; mais il n'y fut jamais provincial. Le titre de provincial de cette province portugaise lui est donné au verso du folio où commence la dédicace. Une singularité assez remarquable, c'est qu'au verso du frontispice, la même page est exactement reproduite ligne pour ligne et mot pour mot. C'est absolument la même composition. Seulement, à la ligne reproduite au commencement de cette note, les mots *de la provincia de la Piedad* sont remplacés par ceux-ci : *de la provincia de S. Gabriel*. Comment cette page se trouve-t-elle là, si peu à sa place ? Inutile de se livrer à des conjectures à ce sujet ; mais il n'était pas superflu de souligner le fait en lui-même. Peut-être, sans trop d'efforts d'imagination, y reconnaitrait-on une confirmation de ce qui a été dit à la note précédente, relativement à la date du Traité de Martin de Lilio, car S. Pierre d'Alcantara était en Portugal, on l'a vu, un peu avant 1553. D'où, peut-être, la confusion. De toutes façons, ce fait absolument incontestable reste comme témoignage d'une intervention de l'imprimeur, dans cette publication.

(2) Par postériorité ou état d'une chose, en tant qu'elle est *postérieure* à une autre, la même Académie entend un état ou ce qui la retient dans cet état où elle se définit. « *Lo que* FUE O VIENE DESPUES O QUEDA DETRAS DE OTRA COSA ». Cette postériorité est donc conçue, ou présente ou passée, par rapport au temps ; mais elle est aussi entre choses simultanées : elle est l'état de l'objet qui reste actuellement derrière un autre, soit par rapport à l'espace occupé relativement à nous, soit dans le simple ordre de la considération qui, chez nous, est forcément successive. Ce sont les mêmes sens divers du latin *post* dont le mot *despues* dérive visiblement. Le langage vulgaire prononce souvent *dempues* (de *en pues* : de *in post*). Remarquez d'ailleurs que *despues* est ici opposé à *ahora* (maintenant). Comment le présent actuel s'accorderait-il avec un futur déjà actualisé ? ces adverbes sont donc mis dans une opposition qui ne peut concerner le temps. Le sens serait ainsi tout au plus : Grenade que je vous présente comme *auteur maintenant même*... Alcantara que je vous présente, en second lieu, comme *auteur lui aussi* (sans désignation possible de temps).

Digitized by Google

n'est souvent ici pour rien ; dans le cas présent, une analyse sérieuse le mettrait en évidence. Il n'est donc nullement établi que, d'après Lilio, S. Pierre fut postérieur à Grenade. Mais nous venons de rencontrer l'affirmation formelle qu'il dépendait de S. Bonaventure, et non de Grenade et qu'il avait résumé le premier, et non celui-ci. Voilà ce que dit le texte.

3° Il est inexact que Martin de Lilio ait fait lui-même un résumé *(Suma)* de Louis de Grenade. Ce qu'il dit en propres termes, c'est qu'il a fondé son travail sur les deux auteurs et qu'il développe un peu le plus petit. Il est impossible de donner un autre sens à son texte que voici : *Determine de dilatar un poco el menor tratado y anadirle algunas cosas para que vocalmente rezassen los que en los exercicios spirituales no estauan tan cursados* (1). Venant de parler des livres des deux auteurs, son texte peut viser l'un des deux, mais ceci n'est pas même incontestable, car le plus petit des traités pourrait être, dans sa pensée, l'enseignement fondé sur les deux auteurs qu'il a prêchés, lui, pendant son carême et qu'on lui demande par écrit. C'est ce que, par une humilité vraie ou feinte, il peut fort bien entendre par *le moindre traité*. Mais au cas où le texte aurait véritablement pour objet l'un des auteurs à l'exclusion de l'autre, le moindre ne pourrait indiquer celui de Louis de Grenade, cinq fois plus gros que l'autre, dans les éditions d'alors. S'il est S. Pierre d'Alcantara *développé, dilatado*, Martin de Lilio ne peut l'être et ne l'est que dans ce sens seulement.

Dès le commencement du seizième siècle, la Péninsule espagnole avait été travaillée par une tendance assez marquée des classes inférieures vers l'illuminisme et, il n'y avait pas longtemps, des procès retentissants, aujourd'hui encore peu élucidés, avaient prouvé que, dans les Ordres religieux, on souffrait aussi de cet attrait (2) qui, parfois, n'allait pas sans un réel danger.

(1) Cette partie ajoutée est ainsi annoncée (fol. 49. v°) Sigusse un exer — | cicio breue de oracion. para | personas muy ocupa— | das : por el qual po— | dran aprouechar | mucho. | Y una memoria | de indulgencias para los que | quisieren rezar vo | calmente. | Y otra de las in — | dulgencias que gan nan los que | rezan por las cuentas que | bendize el general | de la orden sant | Francisco. | Le court exercice occupe trois pages Les indulgences *alcançadas por algunos frayles de sant Francisco* font la quête, cinq pages durant. Le dernier folio, 54 (recto et verso) est occupé par les chapelets bénits par le Général des Franciscains.

(2) Le procès notamment du laïque Pedro Ruiz de Alcaraz (1519-1529) où furent compromis une douzaine de franciscains de la province de Castille ; le procès plus retentissant encore sans doute du monarque des prédicateurs, le franciscain Francisco Ortiz et de la béate Francisca Hernandez, dont la sentence, rendue le 21 avril 1532, condamna ce religieux à une réclusion perpétuelle au couvent de

Digitized by Google

Avec un tact extrêmement délicat, le saint contemplatif évita de s'étendre plus que de juste sur ce qui regarde la contemplation et le recueillement, dans ce petit opuscule où il n'avait pas la place voulue pour s'expliquer convenablement et qui pouvait tomber entre les mains de tous. D'autant que le traité du recueillement venait d'être publié et il était magistralement écrit : c'était le *Troisième Abécédaire* de François d'Ossuna, dont la première édition est de 1527.

Le saint fit ce que conseillait la sagesse. Il sut enclore cette matière dans un huitième avis de la première partie, assez clair pour que Grenade préférât le passer sous silence, si mystérieux néanmoins que le P. Dudon a pu écrire : « Un coup d'œil sur la table des matières suffit pour se convaincre que le saint nomme à peine la contemplation » (1). Une étude sérieuse du *Traité* donne une conviction tout autre que ce coup d'œil.

Quoi qu'il en soit, on ne retrouve pas cette modération si véritablement digne du saint, chez ce Martin de Lilio, si toutefois tel est le nom de l'auteur du *Traité de l'oraison mentale*.

Torrelaguna. On cite une lettre du 27 août 1512 dénonçant au cardinal Ximenes la folie d'un contemplatif du couvent d'Ocana. Il fallait bien que les choses n'allassent pas au mieux pour qu'au chapitre que la province de Castille tint à Saint-Jean des Rois de Tolède sous la présidence du général de l'Ordre, François des Anges Quignonès, le jour de la Trinité (22 mai) 1524, on s'occupât fortement des Illuminés. Il y est dit : *Summa cura invigilari praecepit Quignonius et si quis deprehenderetur per hanc viam incedere, et admonitus statim immediate sine resistentia et contradictione ab ea non recederet, et ab hujusmodi stultitia non desisteret, ipso facto sine dilatione et misericordia carceri manciparetur* (Wadding, *ad ann. 1524. XVIII*). J'ai hâte d'ajouter que l'Ordre franciscain n'avait ni le monopole ni le record de ces sortes de misères. En 1547, de la même librairie était sorti un livre de Pedro Ciruelo, chanoine de Salamanque, dédié au comte de Cifuentes, père de Catalina de Silva, sur la Passion de Notre-Seigneur occupant 37 folios. A la suite venait un traité moindre (en dix folios) ainsi annoncé : Libro de la theologia mystica : en que se han de exercitar los varones y mujeres simples que no saben letras : y se han retraydo a la vida solitaria. Aqui se dan reglus y artificios para que sepan regirse en sus exercicios spirituales. La *Tipografia Complutense* qui signale ce livre au n° 215 estime qu'il est extrêmement rare ; on imagine, de fait, que l'inquisition ne dut pas l'épargner, douze ans plus tard. Mais peut-on supposer qu'on l'eût écrit, sans la certitude d'avoir des lecteurs ?

(1) Paul Dudon. *Le quiétiste espagnol Michel Molinos, p. 105, note.* Quoi qu'en ait dit cet auteur, il est certain que personne, lui excepté, ne songea jamais à opposer à Molinos l'édition romaine de 1684 du Traité de l'Oraison. Le cardinal Crescensi qui l'avait traduite (c'était au moins sa quatrième édition) la dédia tout simplement à des Cisterciens réformés dont il venait d'être nommé le protecteur, dans la pensée qu'il ne pouvait faire œuvre plus utile pour eux, *leur institut étant totalement voué à la contemplation*. Ce cardinal traducteur, qui ne s'était pas contenté d'un coup d'œil sur la table des matières, n'y avait donc pas remarqué trace de Molinos ; mais il s'était convaincu que la contemplation n'y était pas simplement à peine nommée.

Digitized by Google

Ici, c'est à corps perdu qu'on s'est jeté dans la bagarre. Sur le recueillement, l'auteur écrit tout un dixième chapitre, complété par un douzième, comprenant ensemble huit des cinquante folios de l'opuscule et là, il copie à deux fois, à peu près littéralement, le passage le plus scabreux du *Troisième Abécédaire* qu'il fait reparaître une troisième fois encore, dans ce minuscule travail, sans même expliquer, ni ce qu'il veut, ni ce qu'il ne veut pas dire.

A elle seule, cette indiscrétion suffirait à rendre inacceptable la conception du P. Cuervo selon laquelle on trouverait en réalité dans notre opuscule la première, l'unique rédaction véritable de S. Pierre d'Alcantara, au lieu que le *Traité* qui lui est attribué serait l'œuvre de Louis de Grenade. Pour lui, l'édition de 1558 dont nous parlons serait une réédition du véritable traité du saint DUE AUX BONS SOINS du P. Martin de Lilio.

« Enfin, ajoute-t-on, dans le procès de béatification de saint Pierre d'Alcantara, on lui attribue bien le petit traité, comme le grand à Louis de Grenade » (1).

Et, comme preuve de cette proposition, voici un passage extrait du procès de la béatification de notre saint : « *Scripsit exiguum tractatum valde manualem et proficuum, quem tractatum doctissimus et spiritualis vir Frater Ludovicus de Granata magnum speculum Ordinis sancti Dominici, suscepit ampliandum et principium dedit* (2) *singularibus et utilibus operibus, et spiritualibus* ».

(1) On pourrait ajouter que la grande Ste Thérèse qui avait connu le saint réformateur franciscain, avec l'intimité que chacun sait, a dit formellement qu'il était auteur de livres sur l'oraison, à cette époque (1565) entre les mains de tout le monde, écrits avec la perfection dont était capable un homme aussi consommé dans son exercice. Ce livre, elle l'a authentiqué en y relevant un point de doctrine spécial au sujet duquel elle ne pouvait s'entendre avec personne et qui s'y trouve substantiellement. C'est précisément celui qui fait l'objet du huitième avertissement de la première partie omis (comme on le sait) par Grenade qui n'en a pas voulu, poussé par ses préjugés d'ordre scolastique. Ce n'était pas elle qui aurait été de l'avis de ceux qui ne voient aucune différence, sauf la longueur, entre le *Livre* de Grenade et le *Traité* de notre saint, puisqu'aux *Constitutions* approuvées en 1566 qu'elle donne à ses filles, on lit : *Tengan quenta especialmente la Madre priora con que haya buenos libros Cartujanos, Flos sanctorum, Contentus mundi, oratorio de Religiosos,* FRAY LUYS DE GRANADA O FRAY PEDRO DE ALCANTARA, *porque es en parte tan necessario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo.* Cette dernière pensée est dans les deux auteurs.

(2) Ces deux mots *principium dedit* sont une révélation historique sur l'illustre écrivain, pleinement confirmée par ce que nous ont appris les découvertes récentes. Peu d'hommes semblent avoir éprouvé, au même degré que Grenade, le besoin d'être *entraînés*. Il avait écrit avant de composer le *Livre de l'Oraison*. Il est donc facile de comparer et de constater par soi-même la réalité du bien que lui

Digitized by Google

C'est là ce qui s'appelle attribuer, sans plus, le petit *Traité* à S. Pierre d'Alcantara, et le grand *Livre* à Louis de Grenade ! C'est bien là ce que signifient ces deux mots : *suscepit ampliandum!*

Mais voici plus nouveau encore ! On imagine deux rédactions du Traité de S. Pierre d'Alcantara !

« Sans doute, il a existé, de S. Pierre d'Alcantara, un plus petit traité *en solo cinco pliegos impreso*. Mais c'est tout ce que nous savons de cette édition ». Et, pour démontrer l'authenticité du plus long : « Des extraits, continue-t-on, ont été donnés de l'écrit alcantarin par les biographes postérieurs du Saint, par Marchèse, par le P. Laurent de S. Paul. Tous ces extraits visant le Traité connu, sans aucune ombre de doute ».

C'est, malheureusement, cette ombre, ou plutôt, une grosse réalité de doute qui me reste. Dans Marchèse et dans Laurent de S. Paul, le plus considérable des extraits, c'est, sûrement, la lettre tenant lieu de dédicace. Or cette lettre est, chez le dernier, trois fois plus longue que chez l'autre. Et, chez eux, de même que chez Jean de Saint-Bernard, cette lettre diffère de celle qu'on lit dans presque toutes les éditions connues, non seulement par un passage qui ne se voit pas chez ces biographes, mais par un certain nombre de variantes qui ne sont pas sans valeur. Ce serait pis encore si l'on comparait avec l'édition de Lisbonne, mentionnée dans l'article, puisqu'ici on rencontre trois ou quatre renvois de Louis de Grenade ne figurant nulle part ailleurs (1).

fit S. Pierre d'Alcantara, qui *principium dedit singularibus et utilibus operibus*. Son âge (près de cinquante ans) à ce début de ses œuvres de réelle et de grande valeur méritait, lui aussi, d'être observé ici.

(1) L'édition de Lisbonne dit, à la fin de la lettre dédicace : « J'ai lu, entre autres livres espagnols dévots, le *Livre de l'Oraison* qu'a nouvellement composé le très révérend Père Provincial frère Louis de Grenade, de l'Ordre des Prêcheurs. Il m'a paru que c'était le meilleur de ceux que j'ai lus en notre langue : il livre la pratique la meilleure de l'exercice de l'oraison, qu'il aide d'excellentes méditations et d'avis très profitables, aussi bien pour les débutants que pour les plus avancés et pour les parfaits. Je me suis donc décidé à l'utiliser en faisant passer brièvement et avec toute la clarté possible, dans mon traité, tout ce qu'il y a, dans le Livre, de nécessaire pour l'oraison et d'autres choses aussi à l'intention de certains plus avancés, et encore afin que ceux qui possèdent le Livre de cet auteur le puissent mieux saisir et garder dans leur mémoire, en voyant ramassé en abrégé ce qui est plus développé dans l'autre. » On se demandera sans doute pourquoi ce saint n'a pas laissé l'auteur faire lui-même ce travail pour lequel il était plus qualifié que personne. — A la fin du troisième chapitre de la deuxième partie (empêchements de la dévotion), on lit : « Tout ceci vient d'être indiqué sommairement, afin d'en faciliter la mémoire. Ceux qui veulent le développement de ces points le trouveront dans la première et la deuxième parties du *Livre de l'Oraison* auquel nous renvoyons le lecteur chrétien. » — Au commencement du quatrième chapitre de la première partie (méditations de la Passion). « Après les méditations sur les Fins der-

Digitized by Google

C'est dans cette édition de Lisbonne, qu'est révélée l'existence de l'imprimé *en solo cinco pliegos* dont on veut faire une première réédition du *Traité* de S. Pierre d'Alcantara. Dans ce document, tel qu'il a été rapporté trois ou quatre fois au moins par le P. Cuervo, on voit bien, en effet, la mention de deux résumés de Louis de Grenade, l'un en cinq feuilles d'imprimerie seulement; l'autre, de volume double. Mais l'*identité des auteurs* de ces résumés est si peu visible qu'on n'hésite pas à attribuer le premier à S. Pierre d'Alcantara et le deuxième, à Louis de Grenade.

On ajoute : « Sans les nommer directement, Louis de Grenade a reconnu que des auteurs avaient fait un résumé de son œuvre et ces auteurs ne peuvent que lui être connus, et c'est certainement S. Pierre d'Alcantara et le P. Martin de Lilio ».

Pourquoi, certainement ? Serait-ce parce que ni l'un ni l'autre auteur n'est désigné par son nom ?

Le seul passage, à ma connaissance, où il est dit que des auteurs ont résumé le *Livre de l'Oraison* fait partie de l'*Al lector* de la *Recopilacion breve* de 1574. Ce document n'est pas signé. Voilà peut-être pourquoi l'on peut sûrement l'attribuer à Louis de Grenade, alors même qu'il ne serait pas impossible d'y remarquer certaines particularités ne s'accommodant qu'assez difficilement de cette auguste paternité (1).

nières, en voici sept autres sur la Passion, la Résurrection et l'Ascension de Jésus-Christ, auxquelles on pourra ajouter les autres principaux faits de sa très sainte vie, expliqués à la deuxième partie de la *Guide des Pécheurs* et en d'autres endroits. » Tous ces textes ne se lisent que dans cette édition.

(1) Par exemple, ces mots de l'auteur de cet avis : Des personnes vertueuses et désireuses du salut des âmes ont résumé ce livre pour le mettre à la portée des pauvres qui *no sempre tienen* CAUDAL PARA COMPRARLO. La pensée est bien de Louis de Grenade : on la retrouve aux deux *Manuels de prières* dont le *Al lector* prend fin sur ces mots : *Cuanto es mas pequeno, tanto te sera mas ligero de traer* y *mas facil de comprar, por pobre que seas*. Mais est-ce bien Grenade qui reconnait ici qu'il faut un *Capital* pour acquérir ce *Livre de l'Oraison* dont il écrivait aux premières éditions, avec tant de raison : *Este volumen (pues trata de la oracion que deue ser a cada uno muy familiar) es razon que sea pequeno*. Et, au cours de l'impression, s'apercevant qu'il serait plus volumineux qu'on n'avait d'abord prévu, il réservait la troisième partie annoncée aux premières pages, pour un autre livre à part. Comment donc admettre que ce soit le même qui, maintenant, déclare qu'il faudrait disposer d'un capital pour l'acquérir ? La même exagération se comprend mieux sous la plume d'un marchand préoccupé de s'achalander. Laissant de côté la mesquine raison d'inégalité de style donnée comme cause réelle de ce travail (ce qui véritablement serait bien peu), je signale cette étrange définition de la brièveté du langage : *la brevedad no fuesse tanta que escureciesse la doctrina, por no ser las cosas explicadas* CON TANTAS PALABRAS QUANTAS BASTASSEN PARA LA PERFECTA INTELIGENCIA DELLAS. Est-ce bien là, la mentalité de l'auteur de la *Rhétorique ecclésiastique* qui, en 1576,

Digitized by Google

Et ces abrégés sont de S. Pierre d'Alcantara et de Martin de Lilio, bien qu'ils n'aient ni l'un ni l'autre résumé Louis de Grenade. Il en est néanmoins ainsi, parce qu'il faut qu'il en soit ainsi, pour la raison tout à fait simple qu'on n'en connaît pas l'auteur.

On pourra lire, aux *Estudis Francescans* du mois d'août, un travail sur les *Cinq feuilles d'imprimerie* déjà signalées. On apprendra l'existence d'une Somme, vraie Somme, et par le titre et par la chose, L'UNIQUE SOMME CONNUE DE LOUIS DE GRENADE. Cette Somme fut publiée en 1568, peu avant l'observation ci-dessus, d'où qu'elle vienne. J'ai même le regret d'ajouter qu'elle n'a été l'œuvre ni de S. Pierre d'Alcantara ni de Martin de Lilio. Ceci est absolument sûr, car l'abréviateur a signé (1). Et c'est ce qui achève de faire voir que la *Somme* visée par Grenade, en 1594, ne pouvait venir que de l'un ou de l'autre.

Autre affirmation :

L'édition « de Medina del Campo, qui est la reproduction de celle de Lisbonne (vers 1558 chez Jean Blavio), est celle-là même que nous reproduirons en traduction française ».

Ah! si le P. Cuervo était en vie! Lui qui n'a cessé de déprécier ces éditions *pseudoalcantarines* cousues de misères sans nombre et qui leur opposait triomphalement sa « merveilleuse blavienne », seule savante, seule convenable! (2)

deux ans plus tard, écrivait si judicieusement : *Omnia enim quae dicimus, ad bonos mores instituendos et malos revellendos conferenda esse constat. Id ergo solum dicendum, et tantum in eo immorandum, quantum ad hunc finem conducat.* Lib. VI, cap. X. IV. Ces textes espagnols honoreraient bien peu Grenade !

(1) De cette unique Somme de Louis de Grenade, le Père Cuervo avait indiqué une édition lisbonnaise de 1633 et il voulait que sa première impression remontât à 1554-1559. Il en existe, au Britisch Museum de Londres, une édition d'Alcala 1570 qui fixe l'approbation du livre et, par conséquent, la date de sa première édition à 1568. L'auteur est Hernando de Villareal, disciple du bienheureux Jean d'Avila, grand ami de Louis de Grenade.

(2) J'ai le regret de rencontrer, dans l'article des *Etudes Franciscaines*, bon nombre d'affirmations très catégoriques qui sont absolument démenties par les faits. C'est ainsi que (p. 205) on veut que la mention faite au douzième (troisième) avis de la deuxième partie soit « l'unique trait de la vie de S. Dominique cité par Grenade. » Or, les éditions modernes (je veux dire, postérieures à 1559) racontent toutes, au Traité final sur l'aumône § XII, comment le saint patriarche consentit à vendre ses livres, puis sa personne elle-même pour racheter l'enfant d'une pauvre veuve. Au premier Traité final sur la prière § II, il est raconté que ce saint passait ses journées à faire de l'apostolat et qu'il occupait les nuits à la prière. Ce dernier trait se rencontrait déjà au deuxième des sermons des éditions intermédiaires, comme celle d'Anvers 1559 dont se sert l'auteur de l'article. Et, dans toutes les éditions, au chapitre deux (paragraphe onze) de la deuxième partie, est signalée, d'après

Digitized by Google

Une nouvelle traduction du *Traité* de S. Pierre d'Alcantara ! C'est apparemment en vue ou en vertu de quelque union sacrée qu'on la publie et qu'on se prépare à la recommander juste au moment où l'on essaie de faire passer l'auteur pour l'héritier d'une doctrine spirituelle qui n'est pas la doctrine franciscaine.

On nous parle de je ne sais quelle diminution de « cet épanouissement ineffable de l'âme confiante qu'enfante la simplicité franciscaine ».

Or on imagine difficilement à quel point le saint fut théologien et franciscain dans sa doctrine, combien son austérité est imprégnée du charme de l'esprit du séraphique Père.

Puis on nous fait pénétrer dans la bibliothèque du saint. Pour le mettre à la mode de nos jours on nous le montre aristotélisant. Oui, aristotélisant ! Quel tableau ! Et combien authentique !

Et dans sa bibliothèque voici S. Ignace de Loyola ! On aime, certes, à le retrouver ici, ce grand saint qui est, naturellement et surnaturellement, partout, même en ce livre, à sa place. Il n'en

S. Antonin, la méthode des positions corporelles que le saint mettait en pratique pour des oraisons. Et je me garderais d'avancer que ce soient là les seuls emprunts à la vie de S. Dominique qui se rencontrent au *Livre de l'Oraison*. On prétend encore (p. 208) que « le quatrième avis de la partie II, ch. IV » ne se lit que dans l'édition alcantarine. C'est inexact. La vérité est que Grenade fait des troisième et quatrième avis d'Alcantara un seul troisième avis. Qu'on relise attentivement, chez lui, la fin de ce troisième chapitre, et l'on reconnaîtra le texte du quatrième alcantarin. Voyez, à la bibliographie *(p. 212)*, Alonso de San Bernardo, un des meilleurs écrivains du saint. « Chose curieuse, ajoute-t-on, il ne souffle pas un seul mot du *Traité de l'Oraison*. » Si l'on ne s'était pas contenté de feuilleter cet excellent petit livre à l'endroit où tous les autres parlent de la publication du petit *Traité*, on aurait remarqué *(p. 376)* un texte du Château Intérieur de Ste Thérèse où il est question du *Traité* et, à la suite, ces mots de l'historien : « *Hasta aqui santa Teresa, la qual hacia que sus Monjas se exercitasen en* EL TRATADO DE LA ORACION QUE EL SANTO ESCRIBIO, *por la gran suavidad de su doctrina, eficacia, y modo facil para llegar a ser perfecta el alma, que de veras en el se exercita, hasta que la misma Santa escribio de ella segun se exercitaba, aprobando sus exercicios el Santo y Venerable Padre, como doctrina del spiritu Divino, que moraba en su alma.* » Voilà ce qui s'appelle *ne pas souffler mot* du petit Traité. — C'est comme à la page 200, il est dit que les dominicains n'ont jamais repoussé l'affirmation de l'existence d'un *Traité de l'Oraison*, œuvre de S. Pierre d'Alcantara « sauf l'unique et récent P. Cuervo dans sa *Biografia*. » On n'a qu'à lire, aux *Analecta Praedicatorum* de janvier 1920, un article bibliographique touchant la *Réplique* du dit Père Cuervo à moi-même et l'on saura dire si les frères prêcheurs ne sont pas solidaires sur ce point. Voilà déjà plus d'un siècle et demi que le Père Alonso Pinedo, dominicain, imagina exactement la thèse du P. Cuervo, tant il est vrai que celui-ci est seul de son avis. La thèse de l'un et de l'autre ne consiste pas à nier à S. Pierre d'Alcantara la paternité *d'un* Traité de l'Oraison ; elle lui refuse simplement la paternité de *celui* que nous lui attribuons généralement. L'écrit du saint aurait été perdu ou même perfidement détruit par ses confrères qui lui auraient substitué l'œuvre de Grenade.

Digitized by Google

est pas moins vrai que, virtuellement terminé vers 1534 (1), le *Livre des Exercices* fut imprimé pour la première fois en 1548 et, alors et bien longtemps, réservé, en dehors du commerce, pour l'usage exclusif de la Compagnie. Comment pouvait-il aider à la composition d'un livre que tout le monde fait remonter 1532-1535. Ne serait-ce pas plutôt le *Traité de l'Oraison* qui aura servi à rédiger le *Livre des Exercices ?*

Dans la bibliothèque du Traité de l'Oraison, on veut faire admirer aussi Louis de Grenade. La preuve en est-elle faite, définitivement faite? Cette preuve, voilà des années que je l'attends; personne ne l'a jamais fournie. C'est la preuve du contraire, qui m'est depuis longtemps acquise, et cela pour les raisons que j'ai déjà exposées et pour d'autres que je publierai, l'heure venue.

Voici encore Harphius! Comment ne pas s'attendre à l'y voir? On aurait pourtant bien fait de ne pas mettre ce livre à la portée de tous et de se conformer aux règles de l'Index. Harphius a été prohibé, non seulement en langue vulgaire, mais aussi en latin. Ce nom se retrouve dans les catalogues de Valdes et de Quiroga en Espagne, et aussi, de tout temps, dans les Index pontificaux. Or, je ne sache pas que notre saint, mort en 1562, ait pu consulter une édition postérieure à 1585 et, de plus, conforme à la correction de 1585 (2). Celles-là seules étaient

(1) Quand S. François de Borgia voulut faire approuver par le Saint-Siège les Exercices Spirituels, S. Ignace disposait de deux traductions latines, celle qu'on appelle aujourd'hui la *Versio prima*, et la *Vulgate*. L'une littérale, chargée d'hispanismes, était vraisemblablement de lui. Il avait dû l'écrire en 1534, pour laisser son manuel entre les mains de ceux de ses compagnons qui ne savaient pas l'espagnol, et c'est le texte que dut lire l'inquisiteur de Paris. Dans la Vulgate les rudesses de l'original disparaissent, le latin est classique : c'est l'œuvre d'un Français, le P. André des Freny *(Frusius)*. Les deux versions furent retouchées et présentées ensemble à Paul III. (Alexandre Brou. S. I. *Les exercices spirituels de S. Ignace de Loyola. Histoire et Psychologie, p. 64).*

(2) Harphius n'était édité qu'en flamand (Anvers, 1502) lorsque notre saint écrivit le *Traité de l'Oraison*, ce qui permet de douter que sa *Théologie mystique* ait servi à la composition de celui-ci. Il parut à l'Index pour la première fois en 1559, dans le Catalogue de Valdes où on lit parmi les livres latins : (lettre T) *Theologiae mysticae* directorium Henrici Herpii, Theologia mystica *Henrici Herpii* et, parmi les castillans, (même lettre) *Theologia mystica, o por otro nombre Espejo de perfecion de Henrico Herpio en Romance.* Il parut ensuite dans l'appendice, à l'Index du Concile de Trente, sous S. Pie V. A partir de Sixte V, on le retrouve dans les Index avec cette mention : *Henrici Harphii Theologia mystica, nisi expurgata fuerit ad exemplar illius, quae emendata fuit impressa Romae anno Domini 1585.* L'éditeur-correcteur de Rome fut le dominicain Pierre-Paul Philippi qui mit en tête de la nouvelle publication une *In secundum librum Mysticae Theologiae... admodum necessaria Introductio.* J'en détache ce qui suit : Fuerunt autem permulti (sicuti et in singulos dies multi nascuntur) qui methodos varias excogitarunt, seu malumus dicere,

Digitized by Google

permises ; je n'ai d'ailleurs pas connaissance que le nom d'Harphius où de Herp se soit jamais rencontré dans les pages du *Traité*.

Les accointances mènent parfois bien loin ! Afin de grossir le volume du *Traité* et de faire payer en conséquence, les éditeurs espagnols l'accompagnèrent souvent du *Traité de la paix de l'âme* du franciscain Jean de Bonilla. Or, à cause de cette addition, beaucoup d'exemplaires furent supprimés, car Jean de Bonilla fut prohibé par l'inquisition de la fin du seizième siècle. Si l'on avait su que notre *traité* renfermait l'enseignement de Harphius, pas un de ses exemplaires ne serait parvenu jusqu'à nous.

Dans la bibliothèque on a remarqué encore Ossuna. On veut dire, les quatre premiers *Abécédaires*. Car le cinquième et, à plus forte raison le sixième, n'y étaient pas.

Et si le saint ne l'avait pas su, à l'école d'Ossuna, il aurait justement appris à garnir la bibliothèque qui lui convenait : à se passer de bibliothèques, de livres et de docteurs pour s'attacher au véritable maître, la croix, malheureusement oubliée, ainsi que la sainte Ecriture d'ailleurs, dans la bibliothèque qu'on lui attribue (1), et aussi à un maître humain. Un maître c'est trop peu dire; il fallait s'adresser en tous sens, demander

quod est verius, quibus variae à D. O. M. revelatae sunt rationes itineris hujus instituendi ad veram Christianae vitae perfectionem consequendam. Sicut enim variae sunt corporum constitutiones, ita ac longe multipliciora sunt ingenia animorum ; nec omnibus idem, eodemque modo conditum sapere potest. Quid vero refert qua lima, modo a centro ad coelum perducamur ? Sed qui de ea re fusius tractaverit, ac dilucidius eam ad methodum quandam deduxerit, quam hic auctor F. Henricus Harphius Mechlinensis Ordinis Minorum professor, ego non legi hactenus. Qui non ea, quae ab aliis conscripta viderit (quamvis non pauca se legisse prae se ferat) sed quae propriis, diutissimis, sanctissimisque exercitationibus suis non solum intellexerat, sed patiebatur diebus singulis, animae id vehementius appetenti describere conatus est. Conatus est, inquam : nam ineffabilia ea esse fatetur ; et quae si etiam exprimerentur verbis, non possent tamen intelligi nisi ab ijs, qui simili exercitatione ardentissima eadem experirentur. Atque is quidem primus est, qui in hujus libri lectione cauendus est scopus. » La voilà, la bibliothèque de l'homme d'oraison : l'expérience vécue, bien plus que les Traités !

(1) Su libreria yà dixe que se reduxo toda à la Biblia Sacra, su estudio à la contemplacion, y su principal Libro à Christo crucificado. Tantas vueltas dio à la Biblia San Pedro de Alcantara, ey tan feliz era su memoria, que toda la deposito en ella desde la primera linea à la ultima con tan assombrosa fidelidad y felicidad, que no solo recitaba el Texto, citando el autor, libro, y capitulo, sino à quantos versos, y a quantas lineas estaba la sentencia, y quando se havia de volver la hoja (Diego de Madrid, *Vida y virtudes* etc. *t. I, p. 292)*. Dans la Constitution de 1561, on lisait : *No se haga de Profundis, ni Capitulo, ni Libreria, sino repartanse los libros por las celdas de los Frayles que los han menester, para que esten limpios, y bien tratados*. Voilà pourquoi on suppose au saint une bibliothèque particulière.

Digitized by Google

des leçons à tout ce qui est, personnes et choses, et s'inspirer pour l'oraison de ces leçons vécues, recueillies de partout, ainsi qu'en usait le séraphique Père (1).

Le voilà, l'enseignement occupant tout un traité du *Troisième Abécédaire* qu'il eût été facile de retrouver, dans son texte que je rapporte intégralement ici, afin que chacun voie combien il est vrai que Grenade a été abrégé par notre saint et que l'enseignement des deux auteurs est identique (2).

Si l'on eût examiné d'une manière moins subjective, nul doute qu'on n'eût été ébloui de l'évidence du contraire. Un chapitre de l'auteur dominicain, en quatre-vingt six lignes, dont les dix premières (à l'exclusion absolue de tout le reste) se retrouvent plus ou moins identiquement chez notre saint, ne prouvera jamais que celui-ci ait abrégé l'autre, ni que le premier soit un développement du second. Tout ce qu'il prouve, c'est que, s'il faut admettre que S. Pierre d'Alcantara a travaillé d'après Grenade, son *Traité* a été fait en découpant brutalement dans le *Livre* de Grenade. Et voilà, au fond, à quoi l'on prétend réduire le rôle de notre saint !

(1) Non erubescebat a Minoribus parva quaerere verus Minor, qui magna didicerat a Magistro supremo. Studio namque praecipuo solitus erat exquirere quali via qualique modo posset secundum ipsius beneplacitum perfectius deservire. Haec summa ejus Philosophia, hoc summum ejus desiderium extitit, quoad vixit, ut quaereret a sapientibus et simplicibus, perfectis et imperfectis, parvulis et grandaevis, qualiter ad perfectionis culmen virtuosius pervenire valeret. S. Bonavent, *Legenda B. Francisci, cap. XII.*

(2) Haras maestros tuyos a todos : esto es que todos te ensenen en algo y tengas a cada uno por dechado en alguna virtud : e juntamente con esto apartate dellos quanto pudieres no por enemistad ca no deues apartar dellos la voluntad y amor sino quanto a la familiaridad y contratacion : y deues llegarte a uno que tu sientas ser mas ydoneo lo qual quiso sentir el sabio quando dixo (*Eccli. VI. 6.*) : Ternas paz con muchos seate consejero de mil uno. El que tiene simples ejos de paloma a todos mira en respeto de bien y no maliciosamente : no mires a nadie con ejos toruos ni con ceno ni mires en cosas que quasi necessariamente son anexas a los mortales : disimula los males agenos y no mires en ellos antes deues hazer como si no los viesses ca son flaquezas en que todos caemos que a penas tienen ser sino en la ymaginacion de los que paran mientes en lo que no deurian mirar. No pienses que los hombres son angeles ni que son impassibles e si vieres lo que no deues no te hagas juez de cosa agena ni mires sino lo que en los hombres te puede aprouechar : en lo qual si con atencion y con sanos ojos mires a penas veras hombre en todos los del mundo que no tenga algo de bien en que halles algun prouecho : porque si aun los malos tienen cosa de que tu te puedas aprouechar mucho mejor la ternan los buenos... Has de hazer a todos maestros tuyos quiero dezir que los tengas como espejos e mires en cada uno la virtud que en el tiene preeminencia para la aprender del por santa imitacion : y desta manera tenerlos has a todos por buenos y aprouechar te has dellos e no miraras en lo que tu excedes a los otros sino en lo que los otros te exceden a ti : en lo qual los deues tener por maestros y darles la ventaja (*Tercero alfabeto, Let. H, cap. III*).

Digitized by Google

Si l'on croit voir dans ces lignes, une exagération, voici le verdict du P. Ubald : « Le fond est le même pour une bonne partie. *Sans être* TOUT A FAIT *une copie servile*, le Traité d'Alcantara est véritablement un RÉSUMÉ et une ADAPTATION ».

Ici, il rapporte la confrontation des deux textes d'après l'édition de Medina 1587. Comprenez d'après une édition toute récente qui se dit conforme à celle de Medina 1587. A quoi bon, dès lors, citerai-je cette vieille édition (fol. 143. r°) ? En voici une plus antique encore : Burgos 1578. Il y aura, du moins, l'avantage d'éviter de nombreuses misères typographiques que l'article n'a pas soupçonnées.

S. PIERRE D'ALCANTARA (1578).	LOUIS DE GRENADE (1553).
Dene ansi mismo ser aui — | sado en callar les favores, y | regalos que nuestro senor | le hiziere, sino fuere a solo | su maestro espiritual. Por lo | qual dize san Bernardo, que | el varon deuoto ha de tener | en la celda escriptas estas pa | labras : Mi secreto para mi, | mi secreto para mi *(fol. 143, r°)*.	Tambien conuiene aqui auisar que se deue | tener mucho secreto en callar los fauores, | y regalos que el senor algunas vezes suele ha - | zer a los suyos en la oracion. En lo qual va tan - | to que (como S. Bernardo dize) el varon deuo - | to ha de tener escriptas estas palabras en las pa - | redes de su celda, mi secre to para mi, mi secreto para mi. *(fol. 372, v°)*.

Comment celui qui a fait ce rapprochement n'a-t-il pas pris garde qu'immédiatement après ce texte, Louis de Grenade donne en exemple le soin que prenait saint François pour ne rien laisser paraître au dehors de ce qui s'était passé dans l'oraison ? Imagine-t-on vraiment que, résumant le *Livre* de Grenade, notre saint aurait laissé de côté, en coupant à cet endroit, cet exemple venant si bien du séraphique Père ? A lui seul, un fait comme celui-ci indique la chronologie des publications (1).

Ceci soit dit en passant. Quant au texte lui-même, on a vu à quel point Alcantara résume Grenade. Peut-on dire que son texte soit une adaptation de celui-ci ?

Qu'il y ait des adaptations dans l'un ou dans l'autre sens, c'est possible et il resterait à déterminer leur sens vrai. Mais

(1) Voici la suite immédiate chez Louis de Grenade : y del bienaventurado S. Francisco se escriue, que era tan recatado en esta parte, que no solo no se atreuia a descubrir a otros los fauores que Dios le hazia, sino que tambien quando salia de la oracion, vsaua de tal dissimulacion, y templança, assi en sus palabras como en toda la compostura de su cuerpo, queno se pu diesse echar de ver lo que traya dentro del coraçon.

Digitized by Google

il y a beaucoup plus que des adaptations ; il y a autant, sinon plus, de différences essentielles, évidentes et évidemment voulues.

Pour nous en tenir au cas présent, comment ne pas remarquer celle-ci : là où Grenade exige un silence absolu, inconditionnel, notre saint reconnaît une exception à cette loi : il veut qu'on parle de ces faveurs et tendresses à son maître spirituel (1). Pour connaître la valeur de cette nuance, qu'on interroge S. Bonaventure ou S. Jean de la Croix. Ces deux saints, Ossuna, sainte Thérèse, S. Pierre d'Alcantara appartiennent à une même école, autre que celle de Louis de Grenade.

(1) Cette exception à la règle générale, prévue par S. Pierre d'Alcantara et non observée par Louis de Grenade, peut être une nouvelle indication des temps où les deux ouvrages ont été écrits. Les procès des illuminés mentionnés plus haut et compris dans la période 1522-1532 accusent une tendance générale à se soustraire à toute autorité humaine légitime, sous prétexte que Dieu suffisait à instruire ses dévots arrivés à une certaine perfection. Il est vrai qu'ils étaient châtiés par là même où ils avaient péché, car ils ne s'arrachaient à la tutelle de l'Eglise que pour se soumettre à l'autorité sans garantie aucune de quelque personne parfois peu recommandable, de quelque divinité en chair et en os. Les choses en étaient venues à tel point qu'en 1527 le *Troisième Abécédaire* conseillait aux religieux : Teme en toda cosa que tenga aparencia de mal y no te fies de reuelaciones : no te cures de los consejeros que no puedes auer : bastar te deuen los de tu casa sin andar a buscar mugercillas que por ventura estan enganadas : y aun que no lo esten mira que el consejo de tu perla do tiene mas fuerça porque el puede determinar tus dudas y no essas mugercillas deuotas que tu buseas. Quando tu espiritu no se quisiere subjectar sino a tal e a tal persona que son senaladas en sanctidad y no a obras piensa que estas ya enganado y que el demenio te ha hecho creer de ti que eres algo como de verdad te engâne tu fantasia donde te hazes ydolo de ti mesmo. *(Lit. X. cap. VI, fol. 243, r°.)*. L'allusion est ici transparente à tel point que mon exemplaire de 1527, annoté à la main en manchette par un contemporain qui l'étudia très sérieusement, porte en marge : *A la letra introduze aquy el autor a la beata francisca hernandez y a ortiz* et à peine plus bas : *Beata y ortiz*. Et, de fait, l'on disait tout haut que cette femme n'ayant rien de recommandable était la maîtresse des novices de toute une province franciscaine. On comprend qu'écrivant vers cette même époque, S. Pierre d'Alcantara ait jugé à propos de ne pas négliger le rôle du maître spirituel bien authentique. Grenade qui écrivait une vingtaine d'années plus tard, n'avait pas compris ce danger ou il l'avait oublié. Le besoin d'un maître spirituel ne lui a point paru nécessaire, pour les hommes, du moins, parfaits ou se croyant tels. Aussi, lit-on, au douzième empêchement de la dévotion *(2e chap., § XII)* : La interior afection de la charidad es al mas excelente acto, y mas meritorio de todas las virtudes. Pues en que mejor demanda, en que mas alta empresa puedes tu emplear tu coraçon ? Y si por ventura eres amigo de saber, y deseas alcançar sabiduria, en por cierto que aqui ensena Dios a sus familiares amigos, *mas en una hora, que todos quantos maestros ay en el mundo en toda le vida.* La partie soulignée de ce texte des éditions primitives se réduisit, après 1559, à ces deux mots : *grandes cosas* qui lui furent substitués. Pour peu que l'on consente à ouvrir les yeux, on s'apercevra bien vite que les livres d'Ossuna et de S. Pierre d'Alcantara sont véritablement vivants et vécus. Je doute qu'on puisse en dire autant de celui de Louis de Grenade.

Digitized by Google

Visant à une contemplation surtout intellective, le dominicain a besoin, à la rigueur, de docteurs qui l'éclairent et non de maîtres qui le forment et le poussent. C'est l'opposé qui est vrai pour le franciscain s'appliquant à une contemplation susceptible de devenir par moments exclusivement affective. A toutes ses étapes, il y a utilité, nécessité, peut-on dire, pour lui, d'un instructeur, d'un guide, d'un médiateur. (1)

Une autre observation qui n'est pas sans intérêt, parce qu'elle dénote une fois de plus, une différence profonde, bien qu'insoupçonnée, dans les visées des deux auteurs, est relative à l'absence, chez S. Pierre d'Alcantara, des mots *en la oracion* qu'on lit chez Louis de Grenade. C'est qu'en réalité et de fait, Grenade se préoccupe *uniquement du temps consacré à l'exercice actuel de l'oraison,* au lieu que notre saint, fidèle aux données de S. François, s'intéresse davantage à la vie ordinaire et courante de l'homme d'oraison, à l'esprit d'oraison. Ici les faveurs divines suivent partout, parce qu'en tout et partout, la vie d'oraison se pratique et se continue, en dehors tout aussi bien qu'au plus fort de ses exercices.

Et comme, à chaque pas, ces divergences se reproduisent, rappelant chaque fois des différences de méthodes, d'idées, de visées des deux Ordres, il est clair qu'autant le *Livre* de Grenade est profondément dominicain, autant le traité de notre saint est éminemment franciscain.

(1) C'est faute d'avoir saisi l'importance attribuée au maître spirituel, dans l'ascétisme et le mysticisme franciscain que, dans son livre posthume sur sainte Thérèse. GEORGES ETCHEGOYEN dénonce le danger de l'*Abécédaire Spirituel* risquant, à force d'excitations de la sentimentalité et des nerfs, de faire aboutir à la névrose et à la folie et qu'il lui oppose la sécurité absolue de la façon de Grenade où tout se fait dans la seule intelligence, par la raison uniquement. En réalité, ce péril est imaginaire, il ne peut pas même se supposer chez celui qui pratique les leçons de l'*Abécédaire* TEL QU'IL EST, c'est-à-dire sans négliger de soumettre absolument toute son opération et sa conduite intérieures au contrôle et à la direction d'un maître et se garde bien de s'en tenir à ce principe si facilement périlleux qu'on rencontre plusieurs fois chez l'illustre dominicain. *Tengan alguna instrucion familiar de lo que deuen* A LOS PRINCIPIOS *hazer : porque* DESPUES, *el tiempo y el Espiritu santo (que es el principal maestro desta doctrina) les ensenara tedo lo demas.* Les illuminés d'alors ne parlaient pas autrement. Mais Ossuna, suivi par Alcantara, sans nier le magistère souverain et principal de l'Esprit Saint qu'ils proclamaient, ne permettaient pas qu'on perdît JAMAIS de vue que la voie royale menant à Dieu, c'est, ici comme partout ailleurs, l'obéissance, et l'obéissance à un homme ; pour eux, de fait et ordinairement, Dieu aime mieux se communiquer immédiatement, par l'intermédiaire des autres personnes et des choses que directement ; et le maître humain a été placé a côté de chacun, par Dieu même, de peur que, sous prétexte de perfection, on ne fût tenté de sortir de la voie qui, seule, mène sûrement à Lui.

Digitized by Google

Je l'avoue sans difficulté, ces doctrines avec leurs conséquences sur le côté respectif de l'intelligence et de la volonté, sur la participation à la prière des facultés sensibles, ne ressortent pas avec une éblouissante évidence pour qui se contente d'une lecture distraite ou d'un examen superficiel.

Mais, dans une question délicate comme l'est celle-ci et dont les conséquences prochaines et éloignées deviennent facilement si graves, a-t-on le droit de se contenter d'examens sommaires et de décisions en bloc ?

A la question « fastidieuse » et « interminable » de l'antériorité de Louis de Grenade et de S. Pierre d'Alcantara, pourrait donc se rattacher très étroitement le problème non moins fastidieux et également interminable de la reconnaissance et de l'existence d'une école particulière de spiritualité et de mysticisme franciscains (1).

P. MICHEL-ANGE.

(A suivre.)

(1) La spiritualité et le mysticisme franciscains sont on ne peut plus nettement précisés dans la *quinzième conférence* du séraphique Père : « Nolo fratres meos cupidos esse scientiae et librorum, sed volo eos fundari super sanctam humilitatem, et imitari puram simplicitatem, sanctam orationem, et Dominam paupertatem. Haec via sola est secura ad salutem propriam, et aliorum aedificationem, quoniam Christus, ad cujus imitationem vocati sunt Fratres, hanc solum nobis ostendit, et docuit verbo pariter et exemplo. Multi Fratres, occasione aedificandi alios, dimittent vocationem suam, videlicet sanctam humilitatem, puram simplicitatem, orationem et devotionem, atque Dominam nostram paupertatem et continget illis, quod unde putabant magis imbui seu impleri devotione et accendi amore, et illuminari Dei cognitione propter intellectum Scripturae, inde occasionaliter remanebunt intus frigidi et vacui, et sic ad pristinam vocationem redire non poterunt, quia tempus vivendi secundum vocationem suam, in vano et falso studio amiserunt. » Quant à la méthode de prière enseignée par le séraphique Père, elle est vigoureusement accusée dans ce passage du dixième chapitre de la *Légende de S. Bonaventure :* «Ambulans et sedens, intus et foris, laborans et vacans, orationi adeo erat intentus, ut illi videretur *non solum quidquid erat in eo cordis et corporis, verum etiam operis et temporis dedicasse*. Solitus erat nullam visitationem spiritus cum negligentia praeterire. Siquidem cum offerebatur, sequebatur eam ; et quamdiu Dominus concedebat, dulcedine perfruebatur oblata. » C'est une conséquence directe de l'esprit de Pauvreté, à la base de tout. On s'estime très petit, pur néant même. C'est pourquoi, en se donnant tout entier, pour avoir Dieu tout entier, on se livre au meilleur et au plus avantageux des commerces. C'est la Pauvreté qui nous révèle ce commerce si cher à S. François. S. Bonaventure fait de la contemplation le fruit de la Pauvreté.

Digitized by Google

BULLETIN D'HISTOIRE FRANCISCAINE

(11 NOVEMBRE 1923).

I. *Généralités*, nos 1-10. — II. *Liturgie*, nos 11-15. — III. *La Polyglotte d'Alcala*, no 16. — IV. *Critique historique*, nos 17-21. — V. *Editions et textes* nos 22-39. — VI. *Histoire des provinces*, nos 40-43. — VII. *Histoire des couvents*, nos 44-57.

I. — GÉNÉRALITÉS.

1. *La crèche avant saint François d'Assise*, par Dom Gougaud, dans la *Revue des sciences religieuses, de la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg*, janvier 1922, p. 26-34.

2. *Les Franciscains*, Bordeaux, 1920, in-24 de 48 p. En faveur du recrutement des novices. « Ce qui distingue l'Ordre de saint François, sa caractéristique, peut-on dire, c'est la *pauvreté la plus stricte*. Ni comme individu, ni comme congrégation, le Frère Mineur ne peut posséder quoi que ce soit ». (p. 40).

3. *Aux jeunes gens. Ce que c'est qu'un capucin*, par le P. E. de L. Mons, 1920. Brochure de 23 pages. Pour attirer les vocations à l'Ordre.

4. Nous nous excusons d'être en retard pour parler du volume que nous avons reçu intitulé : *Histoire de l'Ordre de Saint-François*, par le R. P. Thaddée Ferré de S. Philbert de Grand-Lieu, de l'Ordre des Frères Mineurs. Rennes, 1921. Impr. du « Nouvelliste », in-16 de 382 pages. Ce livre est écrit par quelqu'un qui n'est point du métier. Trop de pages en outre sentent l'esprit de parti. L'auteur est rempli de préoccupations qui n'ont rien d'historique.

Une critique de forme un peu vive, mais très juste quant au fond, a été faite de ce volume, par le P. Gratien dans la *Franciscana* d'Iseghem, t. IV (1921) no 3, p. 220-225. Où surtout l'auteur a-t-il été chercher ces *trois* partis dans l'Ordre, cette droite et cette gauche, et

Digitized by Google

ce centre, qui serait l'observance ? Jusqu'ici les historiens ont parlé de deux tendances dans l'Ordre : la tendance des Conventuels et la tendance des Spirituels ou zélés. C'est aux Spirituels, supprimés par Jean XXII, qu'aimaient à se rattacher les Observants d'Italie qui commencèrent à naître à la fin du XIVe siècle et virent définitivement le jour, grâce à saint Bernardin de Sienne.

Mais l'histoire du P. Thaddée semble ignorer les documents historiques. Elle s'inspire beaucoup, et beaucoup trop, du manuel hâtivement rédigé par le P. Héribert Holzapfel.

5. Le volume du P. Thaddée Ferré a suscité d'amères contradictions de la part du P. D. M. Sparaccio. *Della leggenda alla storia. A proposito di una nuova storia dell'ordine di S. Francesco.* Perugia, 1921, in-12 de 68 p. Extrait de la *Miscellanea franc.* t. XXII. Sa thèse est que l'observance est un rameau détaché du tronc primitif que représentent les Conventuels.

Je signale, pour l'étude de la question, un document qui n'est point imprégné du nouvel état d'esprit existant depuis 1897, puisque ce document imprimé est de 1499, édité à Paris sous ce titre : *Minoritica elucidativa rationabilis separationis fratrum minorum de observantia ab aliis fratribus ejusdem ordinis.* (Bibl. nat. Paris, Réserve, H. 2125).

Si l'on veut voir ce que pensent les Bollandistes de ces controverses on lira les *Analecta Bollandiana,* t. XLI (1923), p. 207.

6. Dans le *Bulletin de la Conférence Saint-Michel,* 5, rue Huysmans, Paris, 8e année, 1922-1923, n° 6 (mars), on lira une charmante conférence du P. Louis de Gonzague (Barbault) sur « l'Esprit Franciscain » faite le 25 février 1923 : « L'esprit franciscain est l'amour de Dieu et par suite l'amour du prochain, basé sur un détachement aussi complet que possible de tout bien d'ici-bas ».

7. P. Antonio Mia da Barcelona. *Brevisima resena historica de la Orden Franciscana con una Estadistica del estada actual de la misma.* Obra Franciscana, Barcelona, 1918, in-12 de 48 pages. Très intéressante notice. L'auteur donne des détails plus précis sur ce qui touche l'Espagne.

8. Le P. Liv. Oliger, qui s'est fait spécialiste de l'étude des oblats dans l'ordre. Cf. *Arch. fr. hist.* t. VIII (1915), p. 389-447 et t. X (1917) p. 271-288 : *De pueris oblatis in ordine minorum,* publie les statuts du collège séraphique de Milan, fondé à Monte Varallo en 1580 par le P. Claude Medulla. *Studi Francescani* an. III-VI (1916-1920), p. 195-208. Le collège était-il destiné aux séculiers avant le noviciat, ou aux jeunes profès après le noviciat ? C'est ce qui a amené une discussion du P. Adam Pierotti dans les mêmes *Studi Franc.* an. III-VI (1916-1920), p. 95-117.

9. *Fr. Bertrandi de Turre processus contra spirituales Aquitaniae*

Digitized by Google

(1315) et Card. Jacobi de Columna Litterae defensoriae spiritualium Provinciae (1316), p. p. le P. Oliger. Quaracchi 1923, in-8, de 35 p. Extr. de l'*Arch. Franc. hist.* an. XVI, fasc. III. Le P. Oliger s'est fait aussi une spécialisation de l'histoire des Spirituels. Il publie ici une sentence d'excommunication (Toulouse, 13 février 1315), fulminée par le provincial d'Aquitaine contre cinq de ses sujets réfugiés dans la province de Provence, dans ces couvents concédés par Clément V aux Spirituels, Narbonne, Béziers et Carcassonne.

En février 1316, le Cardinal Jacques de Colonna, prit la défense de ces mêmes frères.

Il est curieux de voir une fois de plus, les anciens frères de la Communauté traiter les nouveaux frères réformés, d'excommuniés et d'apostats, et ceux-ci en appeler à la pureté et à l'observance de la règle. « Ce n'est pas fuir l'obéissance, dit équivalemment le Cardinal, que de rechercher l'obéissance à la règle et aux ordonnances papales, malgré un prélat inférieur. Les couvents dont la propriété appartient à l'Église romaine, sont surtout pour les zélateurs de la règle et non pour ceux qui vivent d'une manière relâchée. Celui-là n'est pas apostat qui embrasse la règle. Celui-là n'oublie pas son vœu qui souffre persécution pour l'observance de ce vœu ».

10. *Les origines des Monts de Piété* par Maurice Weber. Rixheim, 1920, in-8 de 146 p. Ouvrage de très intéressante vulgarisation. L'auteur confond toutefois l'usure et les prêts à intérêts. Rappelons les travaux du P. Héribert Holzapfel déjà signalés dans nos *Et. Fr.* t. X, p. 223 et t. 17, p. 686.

II. — LITURGIE.

11. *Un missel franciscain belge du XVe siècle au Bristish Museum,* par le P. Hugolin Lippens, dans les *Franciscana* d'Iseghem, t. IV, n° 4, 1921, p. 249-255. Il s'agit du ms. Harl. 2967 du B. M.

12. *L'Annuaire Pontifical catholique* de Mgr Battandier, année 1921, p. 19-23, publie des notes très intéressantes sur *le calendrier des Frères Mineurs Capucins.*

Les Capucins n'eurent pas de calendrier approuvé par le S. Siège avant 1893. Au début de leur réforme, sortant de chez les Observants et de chez les Conventuels, ils conservèrent le calendrier franciscain en usage alors. Au cours des siècles, ils l'enrichirent de leurs saints et bienheureux propres ainsi que de plusieurs autres saints et bienheureux des autres ordres franciscains. Cela sans règle fixe et sans viser à être complet.

En 1893, le P. Bernard d'Andermatt préparant une réédition du bréviaire, et partant de ce principe que les Capucins issus en 1528 du grand arbre franciscain, ont un même droit que les autres branches de l'ordre à regarder comme leurs les personnages qui

Digitized by Google

vécurent avant cette date, détermina qu'il y avait lieu de procéder à la révision du calendrier liturgique. On y ferait entrer tous les saints et bienheureux des trois ordres qui vécurent avant 1528. Ce calendrier fut approuvé par la S. C. des Rites le 27 août 1893.

Il demeura en vigueur jusqu'à la réforme de Pie X. Un nouveau calendrier fut établi, en faisant les suppressions voulues par les décrets généraux sur la propriété des fêtes et les additions demandées par l'histoire franciscaine. La S. C. des Rites approuva ce second calendrier le 20 février 1914.

Au mois de mai suivant, au chapitre général, peu contents de ce calendrier surchargé, un grand nombre de capitulaires se prononcèrent pour demander une nouvelle modification portant sur la suppression des bienheureux dont le culte avait été simplement reconnu. C'était effacer du calendrier beaucoup de personnages historiques, et rendre le calendrier capucin assez peu franciscain, et réduire fort le propre de l'Ordre. Aussi beaucoup de religieux furent-ils déçus quand ils reçurent le nouveau (le troisième) calendrier approuvé par la S. C. le 22 juin 1914. Il était trop tard.

On avait peur d'avoir trop : on regrette de ne plus avoir assez, puisque l'on n'a même pas gardé ce que l'on avait repris en 1893.

Dans les mêmes temps, les Frères Mineurs inséraient au contraire dans leur liturgie tous les bienheureux conventuels et capucins et tous les saints et saintes et Bienheureux et Bienheureuses du second et du Tiers-ordre.

L'annuaire publie p. 20-23 le calendrier de 1914.

13. *La riforma del breviario serafico*, par le P. Gallas, dans les *Est. Fr.* t. XXVI (1921) p. 178-182.

14. Rappelons que précédemment le P. Eusèbe Clop avait étudié *Il « Santorale » del Breviario francescano* dans les *Studi Francescani*, an. I (1914-1915) p. 316-328 — 368-384 — 429-448. Excellentes pages, avec une pointe d'agréable humeur contre ceux qu'il combat. Peut-être le R. P. eut-il bien fait de distinguer les périodes les unes des autres, et notamment le temps de saint François (1226) et le temps qui suivit, en ce qui concerne le chant. Une ordonnance de 1354 n'a pas de valeur pour le XIIIe siècle.

15. Je me permets de signaler les pages que j'ai consacrées à *Saint François et la liturgie* dans les fascicules de juillet et d'août 1923. Ces pages ont été reproduites dans le numéro d'octobre de la *Vie franciscaine* (Paris).

III. — POLYGLOTTE D'ALCALA.

16. *La poliglota de Alcalà. Estudio historico critico* par le P. M. R. Rico, Madrid, 1917, in-8 de XVI-178 p. Cette bible

Digitized by Google

polyglotte est due à l'initiative du Cardinal Ximenès. Six savants y travaillèrent : trois espagnols et trois juifs convertis.

Ce volume a donné lieu à deux études consciencieuses, d'abord dans *la Civilta Cattolica* de Rome, 15 décembre 1917, p. 549, et dans la *Revue du Clergé Français,* tome CI (1920), trois articles de l'abbé Maugenot dans les livraisons du 15 janvier, 1er et 15 février 1920.

IV. — CRITIQUE HISTORIQUE.

17. Dans la *Revue bénédictine* de Maredsous, de juillet 1922, F. C. Burkitt publie une étude paléographique sur le plus ancien ms. des Opuscules de saint François. Il s'agit du ms. 338 d'Assise que tous les franciscanisants ont tenu entre leurs mains. *L'Archivio paleogr. Italiano,* t. I, f. 77-79, en a publié trois pages et le P. Bughetti en a publié la plus complète description, *Arch. Franc. hist.*, t. V (1902), p. 237-239.

M. Burkitt reprend l'étude paléographique d'après douze photographies, distingue plusieurs parties dans le ms. et en distingue deux, du fol. 12 au fol. 53, écrites très peu de temps avant 1250

Mgr. Faloci Pulignani avait déjà émis une semblable réflexion contrairement à Della Giovanna et Monaci qui dataient tout le ms. du XIVe siècle.

Remarquons ceci : le ms. 338, f. 44-48, contient des passages du *Tractatus de Miraculis* qui est de 1257.

18. « Il est difficile pour un moderne d'entrer dans les pensées et les sentiments du douzième siècle et du treizième. Celui qui lit quelque travail sur saint François sans avoir étudié le temps et le pays où ce personnage vivait, est certain de comprendre de travers une bonne partie de ce qu'il lit. Sans doute cette lecture lui apprendrait beaucoup et cet étudiant pourrait à la fin construire autour de son sujet central une science suffisante à l'entendement du milieu. Mais une science acquise de cette façon s'expose à être courte par quelque bout, boiteuse, et pleine de lacunes. Il est beaucoup plus sûr de commencer par une connaissance générale de l'histoire européenne de cette époque avant de s'embarquer dans une étude d'un sujet spécial du moyen-âge. »

C'est en ces termes que M. A. G. Little ouvre ses pages charmantes : *A Guide to Franciscan Story*. Londres, 1920, in-16 de 63 pages dans la collection *Help for students of history*. A la suite d'études semblables de Sabatier, W. Goetz, Robinson, M. Little donne la sienne, écrite tout spécialement pour des débutants. Il ne faut donc pas s'étonner si tout n'est pas dit par M. Little. Il s'attache spécialement : I. Aux vies de saint François. II. Aux anciens Frères (Antoine, Léon, Giles). III. Aux documents officiels (constitution, lettres, obituaires, textes pontificaux). IV. Les chroniques. V. Les écrits

Digitized by Google

de controverses (mendiants et le clergé séculier, interprétation de la règle de pauvreté, disputes entre les ordres mendiants). VI. Missions et voyages. VII. Sermons et recueils d'*Exempla*. VIII. Enseignement. IX. Art et Poésie. X. Sainte Claire et les Clarisses. XI. Le Tiers-Ordre. La page consacrée à la poésie au moyen-âge a paru dans nos *Et. Franc.* t. XXXV (1923), p. 122.

17. D'allure beaucoup plus ample est le volume du P. Martin de Barcelone *La Orden Franciscana. Estudio critico de las fuentes historicas de san Francisco y santa Clara.* Barcelona 1921, in-16 de XII-254 pages.

M. Little accentue naturellement les notes qui touchent davantage notre histoire anglaise. Le P. Martin est plus développé en ce qui concerne notre histoire espagnole.

Le P. Martin étudie :

I. Les écrits de saint François, authentiques, douteux, inauthentiques. Sont aux yeux de notre auteur, réputées douteuses les lettres à Fr. Jacqueline (dans les *Actus*), à Fr. Agnello, et à saint Antoine.

II. Les biographes franciscains : groupes de Celano, de la *Legenda 3 Soc.*, de S. Bonaventure et du *Speculum*.

III. Les Chroniqueurs et historiens, étrangers ou non, à l'ordre.

IV. Les documents diplomatiques.

V. Les sources de la vie de sainte Claire (opuscules de la sainte, biographies, documents diplomatiques.

Enfin, dans un long appendice (p. 202-254) le P. Martin aborde l'histoire capucine, que M. Little avait volontairement délaissée : partie diplomatique, partie historique (avec quelques pages (227-254) particulières à l'Espagne).

20. *La « Legenda antiqua S. Francisci » du ms. 1046 de la bibliothèque communale de Pérouse*, par le P. Ferdinand M. Delorme. Quaracchi. 1922, in-8 de 103 p. Extrait de l'*Arch. Franc. hist.* vol. XV (1922), fasc. I-IV. Voilà certes un travail important et comme on n'en a pas vu depuis bien des années.

Il s'agit d'un texte contenu dans le ms. de Pérouse 1046. Ce texte serait ni plus ni moins un ms. de la véritable légende des Trois Compagnons.

Le P. Delorme analyse d'abord très longuement son ms. Puis il donne le texte des chapitres 50-115 qui lui paraissent les plus curieux. Enfin il tire ses conclusions.

Ce ms. de Pérouse paraît avoir été écrit vers 1311. L'auteur anonyme s'est servi de textes connus, entre autres de la seconde Légende de Celano (1247) et aussi d'une Légende qui paraît bien antérieure à II Celano, et dont Celano paraît s'être servi. De là à conclure que ce ms. de Pérouse nous donne un texte des Trois Compagnons, ou très voisin de lui, il n'y a qu'un pas. D'autant, 1° Que la formule : *nos qui cum illo fuimus*, y revient assez souvent. 2° Que Celano semble bien

Digitized by Google

s'être servi de ces textes, et nous savons qu'il a connu les Trois Compagnons. 3° Que ces textes ont des rapports étroits avec d'autres documents tout à fait voisins des Trois Compagnons, c'est à savoir les textes publiés par le P. Lemmens dans ses *Documenta antiqua franciscana* d'une part et par A. G. Little dans le tome V de la *British Society of Franciscan Studies* et dans le fasc. XVIII des *Opuscules de critique historique,* Paris (1914-1919) d'autre part.

Mon confrère le R. P. Gratien me fait observer avec justesse que nous avons un terme de comparaison qui peut nous aider à voir qu'en effet Celano s'est bien servi du texte fourni par le ms. de Pérouse. C'est la façon dont le même Celano s'est servi du procès de canonisation de sainte Claire pour écrire sa *Legenda sanctae Clarae*. Une étude attentive des textes montre les mêmes procédés de composition de la part de Celano vis-à-vis de ses sources.

Une conclusion nette qui se dégage du travail du P. Delorme : c'est que le *Speculum* Sabatier, et la traditionnelle *Légende des Trois Compagnons* sont bien des compositions du XIVe siècle comme on en était déjà convaincu. C'est qu'avec toute sa rhétorique, Thomas de Celano est un écrivain consciencieux et bien informé. Si nous ne le possédions pas, que saurions-nous avec certitude de saint François?

J'ai noté dans les chapitres publiés par le P. Delorme les précisions concernant les lépreux nos « frères chrétiens » (p. 53), - l'identification du Cantique des créatures et du Cantique du Soleil (p. 71) très important à mon avis, — la mention de Rivo Torto comme premier séjour des frères à Assise (p.78). et les détails concernant le choix de la France qu'avait fait François comme de sa province de prédilection dont il voulait être le premier ministre (p. 84).

Puisse la découverte d'autres manuscrits permettre au R. P. Ferdinand de nous offrir le texte complet et original du récit des trois Frères Ange, Léon et Ruffin.

21. *Le Meditationes Vitæ Christi del Pseudo-Bonaventura. Note critiche.* Par le P. Liv. Oliger dans les *Studi Franc.* an. VII (1921), p. 143-183 et an. VIII (1922) p. 18-47. Excellentes pages pour établir : 1° que nous avons en somme le texte exact des *Meditationes*. 2° L'auteur en est le Fr. Jean de Caulibus de S. Gemignano, prédicateur (et non lecteur à Milan). 3° L'auteur s'est beaucoup servi de saint Bernard. 4° Il a eu lui-même une grande influence littéraire (p. e. sur Ludolphe le Chartreux) et dramatique.

V. — Editions de textes.

22. M. Fr. Pennachi vient d'achever dans l'*Archivum Franc. Hist.* la publication très importante du *Bullarium sacri conventus S. Francisci Assis.* Cette publication renferme près de 600 numéros ; elle va du 22 septembre 1220 au 2 décembre 1832, elle est contenue

Digitized by Google

dans les tomes VIII, X, XI, XII et XIII de l'*Archivum*. Elle se termine par une table chronologique des documents, une table des *initia*, un index alphabétique.

23. *Els escrits autentics del Pare Sant Francesc*. Traduction Catalane et notes par le P. Antoine Marie de Barcelone. Barcelone, 1921, in-32 de 199 p. Ce charmant petit livre forme le tom. I de la *Bibliotheca ascetica franciscana* et il se présente sous le meilleur jour.

Ce sont encore les éditions de Quaracchi et de Boehmer qui ont suscité cette traduction.

L'auteur divise en quatre parties les textes traduits : I. La législation. II. Les lettres. III. Les Laudes et prières. IV. Les Cantiques.

Une simple note de quatre pages est consacrée aux écrits douteux, à savoir : les deux lettres à Frère Elie, — la lettre à saint Antoine, — le testament de 1226 (à Fr. Benoît), — la prière pour obtenir la pauvreté, — la règle du Tiers-Ordre (Capistrano), — la lettre à Jacqueline de Settesoli.

24. A peu de distance de cette édition catalane, voici une édition italienne par le P. Vittorino Facchinetti : *Gli Scritti di San Francesco d'Assisi* avec introduction et notes critiques, Milan. Vita e Pensiero, 1921, in-16 de 244 pages. C'est presque la même division des écrits : I. La législation. II. Les admonitions. III. La correspondance. IV. Hymnes et cantiques. V. Oraisons et prières. Appendice : œuvres douteuses, à savoir : les lettres à Fr. Elie, la lettre à saint Antoine, celle à J. de Settesoli, les paroles de S. François devant le crucifix, le testament d'avril 1226, la prière en temps de maladie, le monologue de la joie parfaite (d'après un ms. de la nat. de Florence 9°-2878 Convent. soppressi).

On voit d'ici, au moins en gros, le peu de différence qu'il y a entre ces deux éditions.

Je m'étonne que dans sa traduction de la lettre à saint Antoine, le P. Vittorino Facchinetti ait omis les mots : *episcopo meo*, qui sont certainement authentiques.

En ce qui concerne le Cantique du Soleil, le P. Facchinetti trouve « évidente en plusieurs endroits » l'allusion de Celano à ce cantique. C'est précisément la question. Disons que cette allusion est possible, voire probable, et nous serons d'accord. Certaine ? L'existence de ce texte dans le ms. 338 d'Assise pousse davantage à admettre l'authenticité du cantique du Soleil, et je n'hésite plus à l'admettre devant la publication du ms. 1046 de Pérouse par le P. Ferdinand Delorme.

L'édition italienne des *Opuscoli* du P. Bernardino de Fivizzano (1880) était épuisée. Nous nous réjouissons du beau travail du P. Facchinetti.

Digitized by Google

25. *Geschriften von S. Franciscus van Assisi* par le P. Engelbert Bussum. P. Brand. 1921, in-8 de XII-120 pages.

26. *Les Noces Mystiques de S. François avec Madame Pauvreté,* Paris, Art catholique, 1922. Brochure de 59 pages, traduite par François Bénédict sur le texte publié à Florence par Salvatore Minocchi en 1901. Cf. *Annales Franciscaines,* août 1923, p. 253-254.

27. *Les Cinc Festivitats de l'Infant Jésus* forment le fasc. II, de la *B. A. F.* catalane de Barcelone, et nous devons cette traduction au P. Antonio Maria da Barcelona (Barcelona, 1921, in-16 de 45 pages). Les cinq fêtes proposées à notre contemplation par le prince de la mystique au XIIIe siècle sont l'Incarnation, la Nativité, la Circoncision, l'Épiphanie et la Présentation au temple.

28. *Les Petites Fleurs de S. François d'Assise (Fioretti).* Trad. F. de Wyzewa. Paris, Crès. 1920, in-8 de 365 p. Dessins de Valentine Reyre, gravés sur bois par G. Aubert.

29. *La mystique de Ramon Lull et l'art de contemplatio. Etude philosophique suivie de la publication du texte catalan rétabli d'après le ms. n° 67 de la Konigliche Hof-und Staatsbibliotek de München.* Par le docteur Jean Henri Probst, Münster, i. W. 1914, in-8 de VIII-126 pages. (Fascicules 2 et 3 du vol. XIII des *Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*). C'est le second fascicule que les *Beiträge* consacrent à R. Lulle, le premier étant celui du P. Otto Keicher *R. L. und seine Stellung z. arab. Philosophie* (vol. VII, fasc. 5),

Le Dr. Probst a déjà lui-même publié *Caractère et origine des Idées du D. Ramon Lull.* Toulouse, Privat, 1912, in-8.

Dans son volume de 1914, il établit que R. L. fut non seulement l'adversaire acharné de l'averroïsme latin si dangereux pour la foi catholique, mais encore un grand mystique et un poète

Il étudie donc la mystique de R. L., analyse ensuite l'*Art de contemplacio,* et en donne le texte. Il observe que la philosophie et la théologie de R. L. sont pleinement orthodoxes, conformes du moins à l'enseignement des anciens scolastiques augustiniens et platoniciens antérieurs à l'aristotélisme de saint Thomas d'Aquin.

Au point de vue littéraire R. Lull est un « remarquable précurseur catalan, aussi grand initiateur de la prose romane qu'il fut devancier général des mystiques et des théoriciens espagnols. »

30. *Joannis Pechami Questiones tractantes de anima. Quas nunc primum in lucem edidit notisque illustravit.* Dr P. Hieronymus Septtmann, O. F. M. Lect. Phil. Münster, i. W. 1918, in-8. d. XXXVIII-224 p. dans les *Beiträge zur G. der Philos. des Mittelalters,* t. XIX, fasc. 5 et 6. Ces études du cardinal Ehrle ont été les premières à ramener l'attention sur la figure de Jean de Peccham, maître de l'Université de Paris vers 1269, puis lecteur à Rome (1277-1279), enfin

Digitized by Google

archevêque de Cantorbéry mort en 1292. Ce fut un des représentants de l'ancienne scolastique, un des fidèles tenant de l'augustinisme contre l'aristotélisme naissant avec Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin. Le P. Spettman édite avec conscience quarante-deux questions de J. de P. touchant l'âme, la béatitude du corps et de l'âme et diverses propositions relatives à l'âme. Le tout d'après trois manuscrits de Florence (Bibl. nazionale. Conventi soppressi G. I. 3, et G. 4,854 et Laurentienne. Plut. 17, sin. cod. 7.

31. C'est en 1903 que les Pères de Quaracchi ont entrepris la collection philosophique et théologique intitulée *Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi*. Le tome IV vient de paraître ; c'est un texte de Pierre de Jean Olivi : *Quaestiones in secundum librum sententiarum quos primum edidit ad fidem codd. mss. Bernardus Jansen, S. J.* Quaracchi, 1922, in-8 de XXIV-764 p. (prix : 40 lires). C'est encore grâce au Cardinal Ehrle que l'attention a été attirée depuis 1880, sur ce franciscain bouillant qui était par dessus le marché un scholastique distingué : Olivi. Il mourut en 1298. On peut donc l'étudier comme un des témoins de la philosophie franciscaine après saint Bonaventure et avant Duns Scot. Ici est publié son commentaire du second livre des Sentences; ce commentaire comprend 118 questions; le volume I donne les 48 premières questions. Les volumes II et III sont sous presse et contiendront le reste. Les 31 premières questions ont trait à la métaphysique générale (création, essence, universaux, matière et forme, cause et mouvement); les q. 32-48 touchent l'angélologie.

Le tout est publié d'après le ms. Vatic. 1116 (vers 1300), et avec tout le luxe et la conscience scientifique voulus. Pierre de Jean Olivi suit assez ordinairement la doctrine de saint Augustin et de saint Bonaventure

32. Le P. George O'Neill signale que le P. Balthazar Alvarez se servait dans son enseignement à ses novices Jésuites du livre des *Visions* de sainte Angèle de Foligno. *Rev. asc, et myst.*, janvier 1923, p. 29-31.

33. Le P. Doncœur établit la trop grande inexactitude de la traduction faite en 1868 par E. Hello des mêmes *Visions,* dans la *Revue d'apologétique*. 1er août 1922 p. 546-552. Ce que l'on savait bien. Le texte lui-même d'Angèle de Foligno est encore à établir. Depuis des années Mgr Faloci Puliguani le préapre, et il en a déjà donné un texte d'après des mss. de la bibl. com. de Pérouse cf. *Et. Franc.* t. XXXIV (1921) p. 138-139.

34. Dans la collection *I Libri della Fede,* vol. III. Série in-8, nous est offert *Il Libro delle mirabili visioni e consolazioni* de la B. Angèle de Foligno, traduction italienne de Luigi Fallacara. Libr. edit. fiorentina, 1922, in-8 de XVI-168 p. D'après l'édition ordinaire de

Digitized by Google

Foligno, 1714. Intéressante préface. Cf. *Arch. franc. hist.* t. XIV, p. 31.

35. Dans les *Estudiis Franciscans* de Barcelone, de novembre 1922. Le P. Daniel a commencé en catalan, une étude sur la B. Angèle, son autobiographie, les traductions et les éditions. Très bon travail.

36. *Le Chemin de la Croix* de Ste Angèle de Foligno. trad. par F. Bénédict dans la *Revue des Jeunes* 1922, p. 270-283. Cet opuscule inédit avait été publié par Mgr Faloci-Pulignani en 1888 et réédité en 1919.

37. Nous avons suffisamment annoncé les *Enseignements et Apologues de saint Bernardin de Sienne*. Cf. *Et. Fr.* 1923, p. 438-441, et *Annales Franciscaines*, couverture de mai 1923. Le P. Clarent dans *Franciscana* d'Iseghem, t. VI (1923) p. 241, signale que le P. L. Tasso a trouvé un manuscrit plus complet des prédications de Sienne à la bibliothèque communale d'Aquila et que l'édition de L. Banchi en 1880-1888 faite sur un ms. de Sienne est pleine de lacunes. Et c'est cette édition seulement de Banchi qui a servi de base aux extraits publiés par François Bénédict pour son livre.

38. *L'eloquenza volgare di S. Bernardino da Sienna predicatore francescano del quattrocento. Saggio critico,* par Cosimo Faggiano. Firenze, 1916, in-8 de 134 pages. Ext. de la *Rassegna nazionale.* Cinq chapitres : Biographie du saint, sa culture intellectuelle, son tempérament d'apôtre. — Composition et matière des prédications en langue vulgaire. — Arguments préférés du prédicateur. — Importance littéraire à cause des dépressions, descriptions, etc. — Comparaison entre les apologues cités par S. B. et d'autres auteurs.

39. *Le Iscrizioni Lapidarie Latine del P. Giovanni Antonio Bianchi da Lucca O. F. M. (1686-1758) per Roma e altra Città,* publiées par le P. Livier Oliger. Firenze. Zammarchi, 1923, in-8 de 58 pages. Ext. des *Studi Francescani* an. IX, janvier-mars 1923. d'après le ms. latin 7358 du Vatican. Bianchi né à Lucca le 2 octobre 1686, entra chez les Observants au début du XVIIIe siècle ; il fut consulteur du Saint-Office et mourut le 18 janvier 1758 à Rome.

Les inscriptions publiées sont au nombre de quarante-quatre. Le P. Oliger en donne un commentaire qui est bien plus intéressant que les inscriptions elles-mêmes.

VI. — Histoire des provinces..

40. *Materiale fort the history of the Franciscan Province of Ireland A. D. 1230 1450* par le P. Fitzmaurice et A. G. Little. Manchester, 1920, in-8 de XXXVIII-235 pages. Avec une carte, t. IX de la *British society of Franciscan Studies.* Il apparaît de tous ces documents publiés après de très longues et minutieuses

Digitized by Google

recherches que les F. M. ne vinrent en Irlande qu'en 1230 ou peu après. Leur développement fut rapide. Divisés en quatre custodies (Dublin, Drogheda, Cashel, Cork, puis en cinq avec Nenagh) ; ils comptaient 25 maisons en 1290 et 31 vers 1400 et 41 en 1450. La première paraît être celle de Youghal en 1232. Celle de Dublin existait en 1233, celle de Kilkenny en 1234. Le premier provincial fut Richard d'Ingwork.

De nombreux frères furent choisis pour l'épiscopat, ce qui fut loin d'entraver la lutte de l'archevêque, Fitzralph contre les mendiants au XIVe siècle.

Le nationalisme existait déjà : les frères irlandais eurent à lutter — jusqu'au sang — contre leurs frères anglais. — Le Tiers-Ordre existe dès 1385.

Une excellente introduction de M. A. G. Little, p. XI-XXXIV, résume et coordonne ces documents. Il n'a pas adopté la thèse de l'origine irlandaise de Duns Scot (p. 87 et 88).

PP. 66-69. Obituaire des F. M. de Galway (1324-1558).

Une notice sur le ms. B. IV. 19 de la bibliothèque de Durham relative aux F. M. d'Irlande avait déjà été donnée dans nos *Annales Franciscaines,* t. XVIII, p. 76-78, d'après les *Notices et Extraits des mss.* de l'Académie des Inscriptions et des Lettres, t. XXXIV. 1 part. 1895.

Bordoni, *Cronologium*, Parme, 1658, p. 522-523, et p. 581-582, se reprend à deux fois pour donner la liste des couvents de Tertiaires réguliers irlandais dont le premier remonterait à 1441. — Cf. *English hist. Rev.* t. XXXVI (1921) p. 451-455.

41. *Storia dei Frati Minori Cappuccini della provincia di Palermo,* vol. I, 1533-1574. Roma, Tip. Salesiana, 1914, in-8 de 275 pages ; vol. II, libro I, 1574-1600 et libro II, 1600-1634. Palermo 1922, in-8 de 679 pages. Par le Père Antonio da Castellamare. Heureuse province de Palerme qui possède un historien en la personne du P. Antonio ! L'auteur sait à la fois raconter et plaire.

Il a puisé aux meilleures sources :

1. Les trois registres provinciaux intitulés *Relazioni di alcune cose notabili.* Palermo, 1724.

2. La *Breve notizia de'Luoghi de'Frati minori Cappuccini... di Palermo* du P. Bernardo da Commerata, 1710.

3. *Trattato cronologico sull'origine de'Frati minori Cappuccini... di Sicilia.* Va jusqu'en 1760.

4. *Registro dei morti,* commencé en 1767 par le P. Bernardo da Casteltermini.

5. Un recueil de documents des archives des Capucins de Bologne (pour le second volume seulement).

Le P. Antonio expose, un peu à la manière oratoire, le développement de ces capucins de Sicile. L'île ne forma qu'une seule province

Digitized by Google

jusqu'en 1574. Les premiers couvents furent Castronovo (1533), Palerme (1533), Messine et Catane, et Vizzini, même année, Castrogiovanni (1534) et Gibilmanna (1535). Là, comme ailleurs, on voit que la vie franciscaine donna naissance et essor à cette réforme, par suite du désir d'observer la règle *severe ac morose* comme s'exprimera plus tard Léon XIII. Les religieux n'ont rien qui les distingue extraordinairement aux yeux du monde : ils vivent saintement, ils prêchent dès le début, ils sont charitables jusqu'au martyre, par exemple lors de la peste de 1624-1625. Ce sont surtout des humbles, vivant avec les petits, sanctifiant le prochain par leurs exemples quotidiens.

A Caltanisselta, au matin du 23 novembre 1632, Filippo Latini y prendra l'habit : nous le connaissons maintenant sous le nom de bienheureux Bernard de Corleone.

En 1574 la Sicile formera trois provinces : celle de Palerme avec 18 couvents, celle de Messine avec 17 couvents, celle de Siracuse avec 15 couvents. Elle fournira à l'ordre plusieurs ministres généraux. Elle sera la patrie du B. Félix de Nicosia, mort en 1787.

42. *Les couvents franciscains d'Alsace et de Lorraine depuis le XVIIe siècle avec un texte inédit du P. Val. Bambach,* par le P. Livier Oliger. Amiens, 1922, in-8 de 21 pages. Extrait de *la France Franciscaine*, 1922. Il s'agit tout spécialement des couvents de la province récolette de saint Pierre d'Alcantara constituée en 1750. Cf. *Chronol. hist. leg.* t. III, part. II, p. 468-469. Strasbourg, Rouffach, Kayserberg, Sélestat, Saverne, Luppach, Ehl (Benfeld), Hermolsheim (Mutzig), et les résidences de Schauenberg, Bischenberg, la Citadelle à Strasbourg et Neuwiller.

Cf. *Franziskaner bibliotheken in Elsass* dans le *Bulletin ecclésiastique du diocèse de Strasbourg,* par le chanoine Gass. t. XXXIX (1920) p. 275-280. Ces bibliothèques furent dilapidées à la Révolution.

La résidence de Bischenberg, aujourd'hui aux Rédemptoristes, a fait l'objet d'une notice écrite par le P. E. Collet, rédemptoriste : *Le Bischenberg. Son histoire à l'occasion du premier centenaire des Rédemptoristes d'Alsace,* XXXVIe année (1921) et année XXXVIIe, (1922).

L'Alsace-Lorraine comprenait encore les Récollets de Metz (province de Saint-Denys en France); Vic-sur-Seille, Chapelle au Bois près de Briey et Sainte-Marie aux Mines (prov. des Observants de France-Parisienne); Sierck et Hambourg-Haut (prov. des Récollets de Cologne); Boulay, récollets irlandais ; Thann, Haguenau, Goestorff et Sarrebourg (prov. conventuelle de Saint-Joseph); et pour les Capucins, vingt maisons.

Sur l'auteur de la chronique latine, publiée par le P. Oliger voir aussi *Franziskanische Studien,* t. IV, 1919, p. 355-356.

Digitized by Google

43. *Directorio de Missiones aprobado par el Definitorio en sesion de 28 de Julio 1920.* Vergara. Tip. de *El Santisimo Rosario,* 1920, n-8 de 78 pages. Ce sont les usages des Pères de la province de Galicie, en Espagne, usages mis en pratique dans l'œuvre des missions prêchées aux fidèles, usages traditionnels et conservés encore aujourd'hui. Malheureusement d'autres ont disparu.

VII. — HISTOIRE DES COUVENTS.

44. On place avec vraisemblance la fondation des F. M. de Mont-Ferrand en 1217, ainsi que celle de Vienne en Dauphiné (passé aux Observants en 1504) et de Villefranche sur Saône (passé aux Observants en 1496). Fodéré, dans sa *Narration historiqne* de Lyon 1619, veut faire remonter ces dates jusqu'à 1211, voire 1210. Son opinion est totalement abandonnée et fausse. Nous savons à quelle date, après quel chapitre saint François envoya ses frères hors d'Italie. Nous connaissons les noms des frères qui vivaient avec le saint en 1210. Aussi nous étonnons-nous qu'on cherche encore à égarer l'opinion en ressuscitant l'opinion de Fodéré, dans l'*Orient.* 7e année mai-juin 1923, p. 198 : *La première apparition des franciscains en France.* Des textes du XVe siècle n'ont point de valeur contre des textes formels du XIIIe siècle. Il suffit d'un peu d'esprit critique pour s'en rendre compte.

45. *La Montée de l'Alverne* par Johannès Joergensen, trad. et illustr. par A. Carof. Paris, Bauchesne, 1923, in-16 de 265 p. En cinq parties, l'illustre auteur nous fait faire la montée de l'Alverne, nous en décrit avec émotion les beautés, nous conduit à Chiusi, nous présente le Père Samuel, récollet français, qui s'est pour ainsi identifié avec l'Alverne pendant une vingtaine d'années, et enfin c'est l'Adieu, montagne de Dieu !

46. *Le couvent des Cordeliers de Fribourg au moyen-âge,* par le P. Bernard Fleury. Fribourg, 1922, in-8 de 90 pages. C'est un extrait de la *Revue d'hist. ecclés. suisse,* tome XV (1921). Le couvent fut fondé en 1256. L'auteur reproduit le *Livre des anniversaires* du couvent, récrit vers 1518 (p. 57-64). Les Cordeliers sont toujours à Fribourg. Le nouveau couvent reconstruit eut sa première pierre posée le 18 mai 1713. Il eut pour architecte le frère Eusèbe Moosbrugger, cordelier, qui bâtit aussi ou rebâtit les couvents de Schwäbish-Gmünd, Offenburg, Breisach et Thann, et mourut en 1742 à l'âge de soixante-neuf ans.

Du couvent primitif, fondé par Jacques de Riggisberg, il ne reste plus qu'un côté du cloître carré, celui qui longe l'église, avec la Danse des morts. Cf. *L'ancien couvent des Cordeliers et le couvent actuel* (2256-1712) par le même P. Bernard Fleury dans les *Nouvelles Etrennes Fribourgeoises,* 1913, p. 49-54. Avec un extrait de plan de

Digitized by Google

Martin Martini en 1606 et un plan cavalier de 1584 dû à Grégoire Sickingen.

47. Le R. P. Gratien qui nous a déjà donné tant de bons travaux — nos lecteurs le savent — a publié, dans les *Franciscana*. Continuation de la *Neerlandia Franciscana*, t. V (1922) fasc. 1-3, d'excellentes pages intitulées : *Le grand schisme et la réforme des Cordeliers à Saint-Omer (1408-1409). Notes et documents*. Palomès avant le P. Oliger, avant le P. Gratien lui-même, Gubernatis dans son *Orbis seraphicus* et Wadding dans ses *Annales* avaient déjà raconté dans ses grandes lignes l'origine de la réforme de l'Observance.

Mais que de points encore à éclairer !

En France surtout, et avant le Concile de Constance (1415) les événements demeurent obscurs. Sous l'autorité de Benoît XIII, les Observants sont exemptés de la juridiction des ministres provinciaux et soumis à un premier vicaire, frère Thomas de la Court (13 mai 1408). Le ministre de France trouve que ces réformateurs ne sont plus dans la voie de l'obéissance. A Saint-Omer, il nomme un gardien, Frère Jean Maquerel, qu'il croit être l'un des siens. Erreur ! Ce Jean Maquerel est du parti de la réforme et le lui fait bien voir.

Le dit frère Jehan Maquerel, et ses complices, écrit le provincial, ont encouru sentence d'excommunication proférée par nos constitutions dont j'ai le cœur très dolent (20 sept. 1408).

La question de l'obéissance devait se poser d'une manière encore plus aiguë entre sainte Colette et les Observants.

48. *Un correspondant du magistrat de Saint-Omer en 1408*, par le Ch. Bled dans le *Bull. soc. Antiq. Morinie*, t. XIII (1919-1921) p. 596-604. Intéressant pour la réforme des cordeliers à Saint-Omer par Jean Maquerel.

49. *Réforme des Cordeliers à Saint-Omer au XVe siècle*, par le Ch. Bled dans le *Bull. Soc. Antiq. Morinie*, avril-octobre 1922, p. 688-691. A propos du travail du P. Gratien paru dans les *Franciscana* d'Iseghem.

50. *Come fu « riformato » il convento di S. Francesco della città di Tolosa (1517-1524)* par le P. Edouard d'Alençon, dans la *Miscellanea francescana*, t. XIX. p. 73-109. Il s'agit de l'entrée des observants d'Aquitaine dans ce couvent des Mineurs Conventuels d'après le récit du P. Armand Boery. *Recueil d'aucuns brefs et Bull... concernant la réformation de l'Ordre de S. Fr. en France et convens de Tolose*. Paris, 1629, Cf. Otton de Pavie *Aquitaine Séraphique*, t. III, p. 29-48 et 409-427. Gonzaga *De or. ser. rel.* Rome, 1587, p. 722, dit que ce couvent passa des Conventuels aux Observants le 4 décembre 1552 par autorité apostolique, sous François 1er. — *La France Franciscaine*, janvier-mars 1922, art. du P. Germain Delorme.

Digitized by Google

51. *A propos d'un plan du couvent des Capucins d'Angoulème* par E. B. dans le *Bull. Soc. arch. de la Charente*, 1921, p. CX-CXI. On trouvera des indications sur les Capucins d'Angoulème dans le volume du P. Henri de Grèzes *Vie et missions du P. Honoré de Cannes*. Paris, 1845, p. 177-178 et 315-317 et dans la *Semaine religieuse d'Angoulème* n° du 27 mars 1887 et dans le *Matin Charentais* du 10 avril 1887, et le *Couvent des Capucins à Angoulème* par A. Mazière dans le *Bull. et Mém. de la soc. archéol. et hist. de la Charente*, an. 1913, p. 43-57. Ce couvent fut fondé en 1611 et non en 1615. Il relevait de la province de Touraine.

52. *Académie des Sciences, Belles Lettres et Arts de Savoie. Documents. La S. Maison de Thonon et le prieuré de S. Geoire près de Chambéry*, par le chanoine J. N. Lavanchy (t. VIII). Chambéry, 1918, in-8 de 644 p. La sainte maison de Thonon comprènait une congrégation de huit prêtres séculiers, — un collège tenu d'abord par les Jésuites puis par les Barnabites, — des missionnaires (les Capucins), — une maison des arts (ou école professionnelle). Elle fut fondée en septembre 1599. Ces pages sont écrites d'après les archives du presbytère de Thonon et un recueil de délibérations de la Sainte-Maison.

Notre bibliothèque franciscaine provinciale ms. 1345, possède un *Recueil de diverses pièces concernant la sainte maison de Thonon, le prieuré de Bellentre et la Visitation de Thonon*, 29 pièces dont une en parchemin, 129 feuillets, 1560-1797. Dont : acte de visite faite à la paroisse S. André de Bellentre par Charles Auguste de Sales, archevêque de Tarentaise, 27 juin 1638.

Cf. *Vie du P. Chérubin de Maurienne*, par l'abbé Truchet, Chambéry, 1880, in-8, ch. XIII, p. 182. L'école professionnelle, ouverte en 1677, peut être considérée comme une esquisse de nos écoles actuelles d'arts et métiers. Mais elle ne fut jamais très prospère.

53. Henri Macqueron. *Quelques mémoires judiciaires du XVIIIe siècle* dans la *Soc. émul. Abbeville, Bulletin trim.*, 1920, p. 208-253. Des pièces concernent les Cordeliers de Ham au XVIIe siècle.

54. Les Clarisses de Péronne furent fondées en 1482, leur couvent était dédié à sainte Barbe. On trouvera des notices sur elles dans Gonzaga *De orig. ser. relig.* Rome, 1587, p. 578, dans le *Gallia*, t. IX, Paris, 1751, col. 1144-1146. — L. F. Guérin. *L'Auréole de sainte Claire*. Aix, 1867, p. 243-250 et 253-254. — *Il y a cent ans, Ephémérides Péronnaises, Les églises et couvents pendant la Révolution*. Péronne, 1903. Le Sueur, *Le Clergé et la Révolution*. Amiens, 1904, p. 365-366.

Les Mères Clarisses viennent d'ajouter à ces textes un récit très émouvant des souffrances et des exils qu'elles ont subis pendant la dernière guerre : *Situation périlleuse des Religieuses Clarisses pendant l'occupation allemande. Héroïsme et Courage sous la*

Digitized by Google

mitraille 1914-1918. Exode des religieuses Clarisses de Péronne pendant la grande guerre de 1914. Imprimé au *Devoir*. Montréal, 1922, in-8 de 95 pages. Toutes les archives anciennes de cette communauté ont été détruites ou volées.

55. *Die Beziehungen der Mainzer Kapuziner zun Domkapitel, den Mainzer Weihbischöfen, dem erzbischöfl, Generalvikariat und dem übigen Welt-und Ordensklerus dar Stadt*, 1618-1918 par Jos. Kartels dans *Der Katholik*, 1918, p. 314333. Capucins de Mayence, chapitre métropolitain, évêques, vicaires généraux, clergé séculier et régulier de cette ville.

56. *A Golden Jubilee 1870 ta 1920.* Dublin, 1920, in-16 de 16 p., à propos du XXVe anniversaire de l'entrée en Irlande des Clarisses Colettines. Considérations sur la vie religiense et franciscaine.

57. *Le Sanctuaire de la Réparation. Le Montmartre Canadien. Son histoire, son but. Souvenir du 25e anniversaire de l'établissement du pèlerinage*, s. l. n. d. (1921). Brochure format album de 44 p. Illustrations. Ce sanctuaire est établi à la Pointe-aux-Trembles (P. Q.) Il a été confié aux F. M. Capucins en 1921.

P. UBALD D'ALENÇON.

UNE NOUVELLE REVUE FRANCISCAINE

Il y a quelques mois on nous annonçait la publication d'une nouvelle revue : la *Revue d'Histoire franciscaine*.

En 1912, avait paru sous le titre de la *France Franciscaine*, une revue, dont le programme était de préparer des documents pour l'histoire définitive des trois Ordres de S. François en France.

La *Revue d'Histoire franciscaine* se propose de reprendre ce programme d'érudition pure.

M. H. Lemaître, l'écrivain bien connu des franciscanisants, assure la direction de la Revue avec une compétence dont le premier numéro paru nous donne une idée pleine de promesses.

Nous sommes heureux de voir l'étude des choses franciscaines trouver un organe nouveau et autorisé. Nous suivrons avec le plus grand intérêt ses efforts et lui souhaitons fraternellement longue vie et prospérité.

La Rédaction.

Digitized by Google

CHRONIQUE

I

Nous assistons, depuis plusieurs années déjà, à un renouveau de l'Art chrétien, nul ne l'ignore ; mais peut-être ne connait-on pas ou même méconnait-on la part prise par l'Ordre franciscain à cette résurrection artistique. Les *Etudes Franciscaines* voudraient signaler aujourd'hui à leurs lecteurs, les représentants les plus qualifiés de l'art franciscain.

Ce sont d'abord les membres de la *Rosace* et des *Artisans de l'Autel*. La plupart des artistes enrôlés dans ces deux associations se font gloire d'appartenir au Tiers-Ordre de saint François d'Assise et tous se réclament de la vision de l'univers propre au Séraphique Patriarche.

Ecoutez plutôt sur ce sujet frère Angel, directeur-fondateur de la *Rosace*. « Les Frères de la *Rosace* ne sont pas des religieux mais de simples artistes chrétiens, de simples tertiaires qui réunis par des liens de fraternité spirituelle et esthétique, cherchent à s'élever au milieu du monde vers une vie profondément chrétienne (1). »

M. Carl de Crisenoy, critique d'art très averti, a complété cette déclaration d'ordre général. Rendant compte de la première exposition de la *Rose Glorieuse* qui eut lieu l'an dernier aux galeries *Artes*, à Paris, il s'écrie : « L'Art a pour but de glorifier Dieu par la Beauté et, par elle, de sanctifier l'homme, c'est-à-dire de le ramener à Dieu car Dieu est la fin universelle.

L'Art glorifie Dieu en imprimant dans la matière l'empreinte de l'âme de l'artiste. Par là, cette matière inanimée traduit nos sentiments d'adoration, de crainte, d'amour ; elle raconte la gloire de Dieu dans ses Saints et surtout dans la Vierge et dans le Christ ; elle chante ainsi son hymne de beauté dans l'universel concert de louanges, d'actions de grâces et d'amour.

(1) Feuillet de la *Rosace* pour 1923.

Digitized by Google

L'*Art* sanctifie l'homme en suggérant au spectateur les sentiments de l'auteur, en le faisant vibrer devant les œuvres de Dieu (1). »

Cette déclaration philosophique et chrétienne si enflammée n'est-elle point en langage artistique la transcription pure et simple du *Deus meus et omnia* du Saint d'Assise?

Parallèlement à cette profession de foi de la *Rosace*, recueillons des lèvres du frère Croix-Marie, tertiaire franciscain, celle des *Artisans de l'Autel* : (2)

« Nous voulons, proclame ouvertement le président de ce beau groupe, qui comprend des architectes, des peintres, des statuaires, des graveurs, des ciseleurs, des mosaïstes et des verriers, mettre notre profession au service de notre foi et vivre l'idéal chrétien en travaillant avec piété au service du Beau Dieu ». — Et ce ne sont point paroles en l'air : les *Artisans de l'Autel* ont déjà derrière eux un honorable passé artistique.

Parmi leurs productions les plus remarquables, signalons, à la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre, l'autel de saint François exécuté sur le projet de l'architecte Tournon par frère Croix-Marie, sculpteur, et frère Martin, statuaire.

A saint Jean-Baptiste de la Salle, la chapelle de N.-D. de Consolation, édifiée en mémoire des 400 morts de la guerre, enfants de la paroisse, est également leur œuvre collective.

Nombre d'églises de province, comme le prouve leur Catalogue Général préfacé par M. l'abbé Fabre, leur doivent des œuvres nées de cette collaboration fraternelle.

En réalité, nous nous trouvons en présence d'une véritable Corporation artistique et franciscaine et les *Artisans de l'Autel* ont ainsi réalisé, avant la lettre, l'idée de Benoît XV demandant dans son encyclique *Sacra propre diem* que les groupements corporatifs et syndicalistes chrétiens s'affilient au Tiers-Ordre.

Mais laissons de côté ce point de vue, si intéressant puisse-t-il être, pour nous occuper de l'effort artistique réalisé par la *Rosace et les Artisans de l'Autel*, lors de la célébration des *Journées d'Art religieux* qui eut lieu à Paris, les 2, 3 et 4 février dernier.

Tous les journaux parlèrent à cette époque de cet évènement religieux et artistique, et même des feuilles mondaines ne ménagèrent point leurs éloges à M. Croix-Marie pour son susbtantiel *Rapport sur le Mobilier d'Eglise*.

« Dieu veut sa maison plus belle, dit le rapporteur. Nous devons orner les lieux saints d'œuvres en tout conformes à leur dignité (3). »

(1) Les Feuillets de la *Rosace*, Janvier 1923.

(2) Les *Artisans de l'Autel* comptent aussi dans leurs rangs un certain nombre de tertiaires dominicains.

(3) *La Libre Parole*. Lundi 5 Février 1923. « *Les Journées d'Art religieux* ». L'architecture et l'ornementation.

Digitized by Google

N'est-ce point un écho des paroles du bienheureux Patriarche des Mineurs, adjurant tous ses enfants de retrancher même sur leur pauvreté lorsqu'il s'agit de la beauté de la Maison du Seigneur ?

Les artistes franciscains ne se sont pas contentés de défendre leurs théories par la voie des rapports officiels. Ils les montrèrent appliquées dans une exposition où prirent part, non seulement des *Rosaciers* et des *Artisans*, mais encore des membres des *Ateliers d'Art sacré* et de l'*Arche*.

Un coup d'œil même rapide jeté sur cette exposition pouvait convaincre d'une vérité trop oubliée depuis plusieurs lustres par les artistes chrétiens : l'Art demande de la Vie.

Les *Nouvelles Religieuses* ont écrit à ce propos de fortes pages où nous remarquons ces lignes : « Des artistes modernes n'ont pu supporter que l'église de Dieu fût... murée dans le tombeau de formules d'art mortes....

« Toute la tradition en art et en art d'église n'est pas immobilité, « elle est Vie.... Loin de renier le passé... ils (les artistes) se retournent « vers lui non pour le copier mais pour le comprendre et pour lui « demander non des formules mais des principes.... (1) ».

Sans doute il ne faut rien exagérer et il est bon d'écouter les conseils pleins de prudence du vénérable M. Letourneau, curé de Saint-Sulpice : « Je loue beaucoup ceux qui veulent donner plus de beauté à notre mobilier d'église, à nos vitraux, à nos autels, à nos chasubles, à nos aubes, à nos statues... je demande seulement que ces tentatives soient faites avec sagesse, avec équité, sans violence, sans bysantinisme (2). » Cependant il serait peu juste de ranger l'*Arche*, la *Rosace*, les *Artisans de l'Autel* parmi ces « petits cénacles dont l'autorité, du reste, est déjà très diminuée (3) ».

Tout au contraire, l'autorité des *Catholiques des Beaux-Arts* est reconnue en matière d'art religieux ; or, la *Rosace* et les *Artisans de l'Autel* se rattachent à ce puissant groupement. Avec l'*Arche*, l'*Art Sacré*, l'*Atelier rural*, etc., les gildes franciscaines constituent ce qu'à la suite du T. R. Père Janvier on a appelé des *Groupements de travail d'art religieux*.

Une préoccupation dominante s'affirme au sein de ces différents groupes : celle de l'unité.

On a reproché amèrement à la *Rosace* d'imposer à ses membres une esthétique déterminée, aux *Artisans de l'Autel* et à l'*Arche* de verser dans l'uniformité. Et quand même il y aurait dans cette objection une apparence de vraisemblance, ne devrait on pas se réjouir de voir prônée l'unité de doctrine artistique dans un temps où les errements ne se peuvent plus compter ? — A la vérité, il est permis à

(1) *Nouvelles Religieuses*, 15 Février 1923.
(2) *Revue Apologétique*, 15 Février 1923.
(3) *Revue Apologétique*, *loc. cit.*

Digitized by Google

un André Lhote de s'écrier : « L'Art n'est pas autre chose à mes yeux qu'une débauche spirituelle. Aucune autre activité ne permet d'aussi délicieux errements ; la conception de l'Art n'a rien à voir avec une tradition. » Il le déclare lui-même, il a le « goût natif de l'insubordination », et le « jour où on (le) convaincra que l'Art est autre chose que l'utilisation arbitraire de la nature au gré des caprices de la sensibilité (il cessera) de peindre (1). »

Nous n'appuierons pas sur cette question délicate, car cette simple *Chronique* n'a pas la prétention de poser de nouveau la question de la finalité en matière artistique ; tout ce que nous voulons signaler c'est la noblesse de l'effort entrepris par des enfants de saint François et nous nous permettons de demander pour eux un peu de justice et pourquoi pas... d'aide matérielle. La *Rosace* et les *Artisans de l'Autel* (2) ont bien mérité de l'Ordre de saint François et les membres de ces deux associations ont le droit d'être encouragés par des commandes opportunes, provenant de prêtres ou de laïcs dévoués au Séraphique Patriarche.

II

Le « Cahiers Catholiques » organisent pour le mois de février 1924, une *Exposition d'Art religieux moderne* (3). A cette occasion ils ouvrent un concours de statues d'autel. Désireux de répondre aux besoins les plus pressants des régions dévastées ils proposent comme sujets :

1° Une statue du Sacré-Cœur. 2° Une statue de la Vierge (Vierge Mère ou N.-D. de Lourdes, au choix). 3° Une statue de saint Joseph. Le concours sera doté de plusieurs prix en espèces.

Les projets devront être présentés en maquette de 40 à 60 centimètres. Les œuvres déjà réalisées pourront également être admises.

Le secrétaire du Comité de l'Exposition est notre frère en saint François, André Lecoutey, peintre et graveur, membre des *Ateliers d'Art Sacré* et dont les envois furent très remarqués lors de la deuxième exposition des Cahiers catholiques (4).

III

A la suite de la guerre, la *Revue historique et archéologique* du Maine rendait compte en ces termes d'une savante étude de M. de

(1) *Nouvelles Littéraires*, 21 Juillet 1923.

(2) La Direction de la *Rosace* se trouve au château de Massé — Meigné-le-Vicomte, Maine-et-Loire ; celle des *Artisans de l'Autel*, 99, Rue de Vaugisard, Paris XVe.

(3) Les adhésions à cette Exposition devaient être adressées à M. André Lecoutey, 19, Rue des Fossés Saint-Jacques, Paris 5me arr^t^.

(4) André Lecoutey est critique d'art à la jeune Revue franciscaine « Orient ».

Digitized by Google

Farcy, le spécialiste bien connu, sur la *Tapisserie Tournaisienne* de 1502 à 1504 :

« Dans cet article, où s'affirment une fois de plus la haute compétence technique de l'auteur, M. de Farcy révèle l'existence d'une remarquable série de tapisseries du commencement du XVIe siècle qu'on croyait à jamais perdue.

Avant d'être envoyée à l'exposition de Gand par son propriétaire, M. le marquis de Dreux-Brézé, l'une de ces tapisseries avait été restaurée avec un complet succès dans les ateliers de la communauté de Champfleur (Sarthe) dont la renommée artistique s'étend de jour en jour en France et à l'étranger... (1). »

Cette renommée de Champfleur, les *Gobelins franciscains*, est aujourd'hui européenne, comme le lecteur en pourra juger.

« Préoccupé de procurer de l'ouvrage anx religieuses (franciscaines) dont il avait la direction, écrit M. Destrée, conservateur des musées royaux de Belgique, M. le chanoine Bruneau, demeurant au Mans, résolut dans le courant de 1901 de leur faire exécuter des copies d'anciennes tapisseries. C'était une entreprise qui semblait grosse de difficultés. Il se procura des métiers de haute lisse du système Lambert (2) et fit venir de Paris une ouvrière experte. Comme la communauté possédait de bons éléments, des résultats très satisfaisants ne se firent pas attendre....

« Les fac similé sont d'un travail des plus estimables, à tel point que M. Guiffrey (3) fit copier pour le musée des Gobelins par les franciscaines de Champfleur une tapisserie de la tenture de l'Apocalypse d'Angers. Elles ont abordé un genre plus moderne tel que des copies de garnitures de salon... de plus les habiles ouvrières se sont exercées au travail de rentraiture (4).

Ainsi donc, au témoignagne du Conservateur des Musées royaux de Belgique, trois ans avaient suffi aux Franciscaines de Champfleur pour forcer, grâce à leur incontestable talent, la porte du Musée-national des Gobelins.

L'atelier franciscain de Champfleur s'imposait à l'attention de la France artistique. C'était son premier grand succès : il allait en connaître d'autres également éclatants.

« Pour ma part, continue M. Destrée, j'eusse voulu créer en Belgique des ateliers du même genre ». Grâce à la générosité de M. le chanoine Bruneau ce vœu fut réalisé. Champfleur prêta à la

(1) *Revue hist. et archéol. du Maine* — 1923.

(2) Lambert, fils de l'original peintre de chats, perfectionna le métier à haute lisse en y ajoutant des pédales, ce qui permet à l'ouvrier en tapisserie d'avoir les mains libres. Ce système a été depuis perfectionné encore par une religieuse franciscaine de Champfleur.

(3) Alors Directeur de la Manufacture nationale des Gobelins.

(4) *Revue de l'Art chrétien*, Juillet 1924.

Digitized by Google

Belgique métiers et ouvrières et ainsi fut fondée l'*Ecole professionnelle Royale de Tapisserie* à Héverlé près Louvain, du fait de la collaboration de M. Francotte, alors Ministre des Beaux-Arts en Belgique, de M. Destrée et de M. le chanoine Bruneau.

Combien de nos compatriotes ignorent ce titre de gloire des humbles franciscaines ?

Cependant l'heure de la persécution approchait pour les paisibles artistes de Champfleur. En 1904, elles durent s'exiler en Espagne, à Usurbil, près San Sebastian (1).

Elles y trouvèrent un protecteur dans la personne d'un ami très fervent des arts, M. le duc de Mandas.

Il se chargea de procurer du travail aux religieuses. L'un de leurs clients, le marquis de Santillana, n'hésita pas à proclamer la supériorité des travaux exécutés par Champfleur exilé sur ceux de la *Fabrica real,* les Gobelins d'Espagne.

En 1909, Pedro de Saraluce, Conservateur des Musées espagnols, dédia sa brochure « Les Tapisseries d'Espagne » à « la Vénérable Communauté des religieuses artistes, chassées de France ».

En 1911, les Franciscaines exécutaient d'après un carton de M. Muller, du Mans, une *Visitation,* que Maurice Denis à qui elle fut présentée admira sans réserve.

Les Sœurs rentrèrent à Champfleur au mois de septembre de cette même année.

La première tapisserie qu'elles y exécutèrent fut la reproduction du célèbre tableau de Maurice Denis, la *Communion de Jeanne d'Arc.*

L'artiste lui-même, en raison du caractère spécial de sa technique, ne croyait pas possible l'exécution d'une œuvre pareille. Et pourtant deux équipes de religieuses terminèrent en deux mois cette magnifique tapisserie. Elle figura à l'*Exposition de l'Art chrétien*, au *Pavillon de Marsan*, en décembre 1911.

Cette œuvre remporta un succès immense. J'ai parcouru dans les archives de Champfleur les textes qui la proclament le « clou de l'Exposition », et ces pages élogieuses sont signées des noms portés par nos meilleurs critiques.

L'exposition de la *Communion de Jeanne d'Arc* marqua la Consécration officielle du talent des Religieuses de Champfleur.

Les commandes affluèrent en masse, de tous côtés.

En 1913, M. Henry Van de Velde, Directeur des *Instituts grands ducaux d'arts industriels de Saxe-Weimar,* commanda une Vendange ($2^{m}50 \times 2^{m}50$) d'après un carton de Ludwig de Hofmann.

Le prix convenu fut de 525 fr. le mètre carré.

(1) Dix religieuses restèrent cependant à Champfleur, mais les métiers, pour leur plus grand dam, furent expédiés en Espagne.

Les religieuses eurent toutes les peines du monde à les faire réparer par un menuisier de village.

Digitized by Google

Le 4 novembre le même mandataire du Grand Duc de Saxe-Weimar faisait une nouvelle commande.

Il serait impossible de parler de tous les travaux exécutés depuis 1901 par les Religieuses pour des particuliers soit en œuvres originales soit en réparation.

En 1914, la guerre éclata et l'envahissement du Nord priva les Franciscaines de Champfleur des laines de Roubaix.

Au point de vue des matières premières les difficultés se sont multipliées, même depuis la conclusion de la paix. Cependant elles n'ont point empêché nos habiles ouvrières d'exécuter, en 1918, 6 fauteuils et 1 canapé, sur cartons de Muller, pour le général Degoutte ; en 1919, des commandes pour l'Amérique et, dans le même temps, des restaurations d'Aubusson pour S. E. le cardinal Dubois.

En 1922, M. Vorin, architecte en chef des monuments historiques, connut les méthodes de Champfleur en voyant au Mans un lambrequin de cheminée offert à S. G. Mgr Grente par les filles de saint François.

L'éminent architecte fut enthousiamé de ce travail et, après s'être renseigné auprès de Sa Grandeur, il voulut écrire aussitôt à M. le chanoine Bruneau.

Qu'on nous permette de citer quelques passages typiques de cette lettre que le vénérable Supérieur de Champfleur a bien voulu nous communiquer :

« On ne sait plus faire un carton.... Les peintres, ne faisant que des tableaux, ignorent tout des principes de la décoration plane ; ils tiennent dans un hautain mépris le *métier*, dont pourtant la technique devrait commander la conception et ils ignorent totalement ce métier...

Il faut remonter ce courant....

J'ai pu faire comprendre cela à quelques peintres et j'ai trouvé chez quelques-uns un désir sincère de s'initier aux métiers.

C'est pourquoi j'ai pensé que Champfleur pourrait avoir un rôle intéressant et que l'*Exposition des Arts décoratifs de 1924* pourrait être l'occasion d'une manifestation.

Et, plus loin : Il faut « créer le contact entre de bons cartonniers et les bonnes exécutantes de Champfleur ... » et encore — et c'est ici le plus bel éloge autorisé qui ait jamais été écrit des *Gobelins franciscains* — « j'attends de Champfleur qu'il fasse rentrer la Tapisserie dans sa norme (1) ».

L'architecte en chef des monuments historiques ne s'en tint pas à ces louanges. Il alla visiter en novembre dernier les ateliers de Champfleur et s'en retourna émerveillé.

Les *Etudes Franciscaines* n'ont qu'un souhait à formuler en terminant, c'est que « les bonnes exécutantes de Champfleur » trouvent parmi les artistes franciscains le « cartonnier » rêvé.

(1) Lettre de 7bre 1922. Archives particulières du monastère de Champfleur.

Digitized by Google

Celui-ci, d'après M. le Chanoine Bruneau, fort de sa vieille expérience et guidé par un sens artistique très sûr, doit :

1° Composer son « carton » de beaucoup de droites et de beaucoup de longues, mais de peu de courbes.

2° N'user que d'une palette restreinte (28 teintes ont suffi pour les chefs-d'œuvre du XVIe siècle).

3° Etre « moderne ». Retourner aux principes qui guidèrent nos devanciers du Moyen-Age, retrouver leur état d'esprit, non pour copier servilement ce qu'ils firent mais pour « faire ce qu'ils auraient fait avec nos ressources actuelles, en vue des besoins de notre temps ».

Pour être absolument complet, j'ajouterai qu'à Champfleur les Religieuses employent :

un	métier	de 3 mètres	de haut,
un	»	de 2 m. 20	»
un	»	de 1 m. 50	»
un	»	de 1 mètre	»
trois	»	de 0 m. 60	»

La « palette » est tenue par Sœur Anna.

Travaillent au métier : Sr Agathe, qui a perfectionné le système Lambert, Sr Françoise, Sr Stanislas.

Sont employées à la restauration — travail des plus délicats : Sr Léonie, Sr Gabrielle.

Avec M. le chanoine Bruneau, nous aimons à le répéter, toutes ces religieuses ont bien mérité de l'Art, ajoutons aussi de la France.

IV

La maison d'éditions artistiques Gande, de Bruxelles, a fait paraître cette année un album in-fo contenant huit aquarelles destinées à illustrer le Cantique du Soleil. L'auteur de ces œuvres, dont deux ou trois sont très remarquables, est un jeune artiste polonais nommé Stanislas Klawelter. Il est entré depuis peu chez les Frères Mineurs Capucins de la province belge sous le nom de frère Ephrem. Tout dans son œuvre, qui n'est pas restreinte à ce *Canticum Solis Sancti Francisci,* donne à espérer qu'il deviendra bientôt maître de son beau talent.

V

En dehors des artistes appartenant au premier ou au troisième ordre de Saint François, on trouve encore des fervents du Saint d'Assise parmi les peintres ou sculpteurs catholiques et non catholiques. Rappelons, très rapidement, parmi les catholiques, en Allemagne, Künz, qui a illustré le « Saint François » publié par l' « Association de l'Art chrétien » de Munich. Ses œuvres, intéressantes à plus d'un titre, se ressentent de l'influence de Beuron,

Digitized by Google

En France, Saint François n'occupe pas aux différents « Salons » la place que sa vie et sa légende pourraient, semble-t-il, lui assurer. Dans la pénurie de notre peinture religieuse, cette place ést cependant privilégiée.

Nous avons ainsi remarqué, à la galerie Georges Petit, en avril 1923, les douces évocations d'Assise que nous a présentées le peintre J. F. Bouchor. Elles ont obtenu, auprès du public, le plus sympathique accueil et les amateurs se sont arrêtés avec admiration devant des toiles maitresses comme : l'Eglise St François, le Couvent de St Damien, l'Eglise supérieure au soleil couchant etc., où J. F. Bouchor a déployé toutes les ressources d'un art consommé unies à la sensibilité la plus vibrante. Au « Salon d'Automne 1923 » un paysage « Assise » de l'Autrichien Eisenschitz méritait également de fixer l'attention des délicats.

Ce ne fut pas d'ailleurs la seule œuvre d'art franciscaine présentée à ce « Salon » un peu confus et presque déconcertant.

Nous tenons à signaler, à la « Section d'Art religieux », un « Saint François » (peinture) du Belge Colbrant, un « Saint François d'Assise et le loup de Gubbio » (Camaïeu) du Nantais Broutelle, une statuette « Saint François d'Assise » de Leyritz, (sortant de chez Frau et Guillard, céramistes) d'inspiration très franciscaine, enfin, un « Saint Antoine prêchant sous la pluie » de Mlle Suzanne Pichon, évocation sensible et nuancée du miracle d'Arles.

C'est tout et nous ne pensons pas avoir oublié qui que ce soit. C'est, avouons-le, assez peu.

VI

Au moment d'envoyer cette chronique à l'impression nous recevons avis qu'une belle manifestation artistique franciscaine, organisée par la Rosace, vient d'avoir lieu à Saumur, le dimanche 23 décembre. N'ayant pu y assister nous nous en rapporterons aux comptes-rendus locaux.

Sous ce titre la Rosace, le Petit Courrier d'Angers, du 27 décembre écrit « ... Une causerie-conférence était faite dimanche, dans un des salons de l'hôtel de Londres, à Saumur, en vue de la rénovation et de la diffusion des arts chrétiens.

Un véritable apôtre, le frère Angel, y exposa en termes chaleureux les beautés de l'idéal chrétien mis au service des arts.

Le conférencier présenta en outre des œuvres magnifiques : peintures, dessins, broderies que l'assistance attentive sut admirer et apprécier... »

L'Echo Saumurois a relaté également cet évènement artistique régional et il a accompagné son compte-rendu de réflexions qu'il nous plait de donner comme conclurion à cette chronique :

Digitized by Google

« ... Nous assistons à une véritable décadence de l'idéal... les arts, matérialisés et déflorés par des figures géométriques ou par des inventions abracadabrantes, ont oublié les envolées légères, les chutes harmonieuses de jadis... »

En sculpture et en architecture « le lourd nous écrase cependant que l'ajouré disparait... ; la peinture n'a plus ces tons chauds, ces incomparables fondus des inspirations immortelles de la palette des fra Angelico, des Rubens... »

Fort heureusement de jeunes artistes « aspirent à relever cet idéal avili en recherchant ce qui par excellence, l'exaltera... ils suscitent un courant d'idées, de sentiments. qui est d'inspiration chrétienne » (1)...

S'inspirer du christianisme, c'est en effet, en matière artistique comme en toute autre, s'arracher à la décadence, se rajeunir, se rénover ! Aussi, sommes-nous assurés que les artistes franciscains, profondément inprégnés d'évangélisme, contribueront pour une large part à ce mouvement sauveur, arracheront notre société à la platitude et aideront à l'orienter vers le Beau parfait, vers Dieu.

P. GODEFROY.

(1) *Echos Saumurois*. « La Rosace », 27 décembre 1923.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

MYSTIQUE

Anne-Catherine Emmerich la visionnaire stigmatisée de Dülmen et Clément Brentano son secrétaire. Etude sur l'authenticité des visions d'A. C. Emmerich. Par G. DIRHEIMER, professeur au Lycée Hoche, Versailles. Paris, TÉQUI 1923, in-12 de XVI-240 pages. Prix : 5.50.

En face des visions, révélations, stigmatisations et autres faits mystiques de même nature, les gens d'église se maintiennent généralement dans une prudente réserve. Ils ne reconnaissent le caractère surnaturel de ces faits qu'après bien des hésitations. Les théologiens sont encore plus sceptiques : ils chaussent leurs plus grandes lunettes et ils se servent de la loupe pour mener à bien l'examen le plus sévère. Quant aux mystiques eux-mêmes, ils vont encore plus loin : ils déclarent que les visions, révélations, ravissements et autres choses semblables peuvent être très dangereuses. On ne doit pas les désirer. Il faut les repousser, et même ne pas craindre de désobéir en cela à Dieu : « Quand il veut révéler quelque chose, il sait découvrir de telles façons que plus l'homme se cache, plus Dieu lui certifie sa parole si bien qu'on ne peut douter quand même on le voudrait » (saint Pierre d'Alcantara).

M. Dirheimer a moins d'hésitations et il vient, dans un volume charmant, nous donner son avis sur la question Catherine Emmerich. Il se sent assez d'humeur à nous inviter à croire à l'authenticité et au caractère surnaturel des *Betrachtungen* de la stigmatisée de Dülmen.

Catherine Emmerich, on le sait, est née en 1774, au hameau de Flamske, près de Coesfeld, dans le diocèse de Münster en Westphalie. C'était une pauvre fille de ferme, illettrée et très humble. Elle entra en 1802, par protection, chez les Augustines d'Agnetenberg. En 1811, son couvent fut supprimé, et la pauvre religieuse chassée et malade fut recueillie par l'abbé Lambert, à Dülmen. C'est là qu'elle eut pour confesseur le P. Limberg, dominicain. Elle mourut en 1824.

En 1818 Catherine Emmerich, visionnaire, extatique et stigmatisée, connut Clément Brentano (1778-1842), le fameux poète romantique et l'ami de Goerres : Brentano était revenu en 1817 dans le bercail de l'Eglise catholique. « C'est en 1818 qu'il vint s'asseoir au chevet d'Anne-Catherine Emmerich, et il y resta jusqu'en 1824, c'est-à-dire jusqu'à la mort de la stigmatisée pour recueillir ses visions sur l'Ancien et le Nouveau Testament. Il emporta de Dülmen une grande masse de notes. Tout le reste de sa vie, il chercha à les mettre en ordre, à en faire un tout organisé, qu'il pût lancer dans le monde pour l'édification de tous, fidèles et incroyants. Ce fut le grand travail de sa

Digitized by Google

vie. Il ne put l'achever du reste : il ne publia lui-même que le premier de ses ouvrages : *La douloureuse Passion de N. S. J.-C., d'après les méditations d'A. C. Emmerich...* Le deuxième ouvrage : *La Vie de la très sainte Vierge* était sous presse quand il mourut. Il laissait en outre toutes ses notes sur lesquelles ont travaillé, travaillent et travailleront encore longtemps, littérateurs, savants et religieux. » (Dirheimer, p. 33 et 34) (1).

Dans les trois parties de son captivant volume, M. Dirheimer nous indique ce qu'étaient les personnalités de Catherine Emmerich et de Clément Brentano, et la nature de leur collaboration.

Le sort de ces Visions de Catherine Emmerich a donc été très certainement subordonné au rôle et à l'action littéraire de Brentano. Il a été soumis aussi à ce fait que Brentano a su donner à sa rédaction un tour pieux, savant et édifiant que personne ne peut nier. De plus, les Protestants, dans leurs luttes contre les catholiques, et particulièrement au moment où le P. Denifle publiait son *Luther*, ont voulu trouver un dérivatif à leurs amertumes et à leurs défaites, en attaquant le catholicisme dans la personne de Catherine Emmerich. On voit d'ici le beau tapage ! Une visionnaire catholique, convaincue de duplicité et de mensonge !

Il convient sagement de reconnaître, avec M. Dirheimer, que la personnalité de Catherine Emmerich doit être tenue en dehors de tout soupçon. La cause de cette digne religieuse a été récemment introduite en cour de Rome. Il n'y a pas de doute non plus que les livres écrits par Clément Brentano d'après les révélations (Betrachtungen) de Catherine Emmerich soient très pieux et portent au bien.

Mais de là à tenir ces livres pour divins, il y a de la marge. L'Eglise prudente ne s'est jamais prononcée sur les visions et révélations de sainte Térèse, le docteur mystique dont nous possédions les plus authentiques écrits. Elle ne le fera pas tout de suite pour Catherine Emmerich qui subit des influences humaines connues : celle de son confesseur dominicain, celle de Brentano entre autres.

On est aujourd'hui assez impressionné par ce fait que plusieurs des précisions données par Catherine Emmerich pour la vie de Notre-Seigneur ou de la Sainte Vierge se trouvent corroborées par les nouvelles données archéologiques. On a assez parlé, il y a quelques années, de la Panaghia-Capouli d'Ephèse. Et pourtant !...

En vérité, à notre avis, ce sont précisément ces précisions humaines qui nous montrent le côté humain (d'ailleurs infiniment respectable) des visions de Catherine Emmerich rédigées par Brentano. La preuve en est que si certaines précisions se vérifient, d'autres au contraire sont certainement erronées. M. Dirheimer le reconnait, et jadis, la *Revue des sciences ecclésiastiques* (1889, t. 22) a fait de même.

De grâce, n'accordons point aux visionnaires, que ce soit Catherine Emmerich, la théologienne thomiste, ou Marie d'Agréda, fidèle scotiste, ne leur accordons point une inspiration que l'on ne doit reconnaître qu'à la sainte Ecriture.

M. Dirheimer nous promet un second volume et l'étude *scientifique* et *littéraire* de ces révélations. D'avance, nous nous réjouissons de lire ce

(1) La vie de Catherine Emmerich écrite par le P. Schoeger rédemptoriste a été traduite en français par l'abbé de Cazalès. Paris. Braes. 1888. 3 vol. in-8°.

Digitized by Google

second travail comme nous venons de lire le premier, qui met bien en relief les physionomies si originales et si vives de la sœur Emmerich et de son secrétaire le romantique Clément Brentano. Nous attendons en particulier les pages qui nous diront dans quelle mesure précise Brentano a mis du sien dans les ouvrages où il nous fait connaitre les visions et révélations de la religieuse augustine.

P. Ubald d'Alençon.

BIOGRAPHIES

Grands seigneurs d'autrefois. Le duc Charles de Croy et d'Aerschot et ses deux femmes Marie de Brimeu et Dorothée de Croy, par la Comtesse Marie de Villermont. Bruxelles, Dewit, et Paris, Champion, 1923, in-8 de 269 pages.

Charles de Croy naquit au château de Beaumont près Chimay, le 1er juillet 1560. Il était le fils de Philippe de Croy, duc d'Aerschot et de Jeanne de Hallewyn.

Ce Philippe de Croy devenu veuf se remaria à cinquante-sept ans à Jeanne de Blois veuve de Philippe de Lannoy, sieur de Beauvais, et il mourut à Venise le 11 décembre 1595, au cours d'un voyage.

Son fils Charles fut marié à vingt ans à Marie de Brimeu, veuve de Lancelot de Berlaymont. A cause de cette femme, il eut la faiblesse de se laisser aller à des complaisances coupables vis-à-vis du protestantisme. Mais il répudia publiquement ses erreurs, rompit avec les gens de Guillaume le Taciturne et se dévoua entièrement à la cause du roi catholique. Cela mit fin naturellement, à son bonheur conjugal. Pendant vingt-cinq ans, veuf sans l'être, il vécut séparé de sa femme réfugiée chez les Nassau de Hollande qui la considéraient un peu comme un gage.

C'est pendant la désorganisation de son existence que Charles eut de la duchesse de Brünswick un bâtard qu'il reconnut et appela François de Croy.

La mort de Marie de Brimeu survint heureusement le 18 avril 1605, après une réconciliation diplomatique qui n'eut pas de suite. Dès la fin de cette même année. Charles de Croy épousait sa nièce Dorothée de Croy, fille aînée du marquis de Havré ; elle avait pourtant vingt-sept ans de moins que lui. Mais il mourut dès le 12 janvier 1612, sans laisser d'hoirs.

Sa veuve Dorothée de Croy ne se remaria point. Comme son amie l'infante Claire-Isabelle elle entra dans le T. O. de Saint François. Elle mourut en 1660. Comme son mari, elle a laissé quelques vers et quelques productions littéraires assez coulantes, mais sans relief.

De très belles illustrations accompagnent le volume que nous avons sous les yeux, dont trois beaux portraits de la Duchesse Dorothée (deux par Porbus).

Rappelons que le duc Charles de Croy était l'oncle, par sa sœur Anne, des deux Pères d'Arenberg. Il se fit ensevelir en habit de capucin et sa femme Dorothée en fille de Sainte-Claire.

Le plus grand honneur véritable qui soit jamais advenu à ce duc Charles de Croy, c'est d'avoir eu sa biographie écrite par la plume alerte et savante de la comtesse de Villermont.

De lui-même il n'a véritablement pas grand'chose de remarquable. C'est un brave homme, un très grand seigneur. Il paraît très infatué de sa

Digitized by Google

personne. Il n'a jamais joué un grand rôle malgré sa haute naissance, et si quelque sentiment l'a retenu dans le chemin des impairs, c'est plutôt l'orgueil de sa race que la profondeur de son esprit ou la force de son caractère.

Il faut avouer qu'il n'a pas eu beaucoup de chance dans sa vie ; ni la politique, ni sa situation de famille ne l'ont favorisé. C'était un bon administrateur, et il était souverainement riche : mais ses largesses royales n'empêchaient pas certaines lésineries.

C'est précisément par l'étude de la vie intime et prosaïque de ce grand seigneur d'autrefois que vaut surtout le beau volume de la comtesse de Villermont et, à tout prendre, c'est par là surtout qu'il nous intéresse.

LÉON BERSON.

Saint Pierre Claver (1585-1654), par M. GABRIEL LEDOS, archiviste paléographe, conservateur adjoint à la Bibliothèque nationale. Paris, Lecoffre et Gabalda, 1923, in-12. Prix : 3,50. Collection *Les Saints*.

Le nom seul de l'auteur nous est un garant de la valeur de cette biographie. Tous ceux qui ont eu recours à la science de M. Ledos savent avec quelle rare compétence il aborde un sujet historique.

Son héros vivait en Espagne au XVIe siècle. Saint Pierre Claver fut l'apôtre des nègres, des malades et des criminels. L'héroïcité de ses vertus fut proclamée en 1747 par Benoît XIV. Pie IX béatifia Pierre Claver en 1851, et Léon XIII l'inscrivit au catalogue des saints en 1888 en même temps qu'Alphonse Rodriguez qui avait été le maître spirituel de Claver. Léon XIII a enfin proclamé saint Pierre Claver patron de toutes les missions chez les nègres.

La biographie écrite par M. Ledos est des plus attachantes et des plus instructives. Nous y suivons, avec un intérêt croissant, les péripéties curieuses de la vie de S. Pierre Claver et il faut remercier l'auteur d'avoir mis en si belle lumière l'une des plus belles figures de l'apostolat catholique.

Le bienheureux Robert Bellarmin (1542-1621), par le P. Jos. THERMES, jésuite. Paris, Lecoffre et Gobalda, 1923, in-12. Prix : 3,50. Collection *Les Saints*.

Bellarmin fut le neveu du pape Marcel II. Il entra tout jeune dans la Compagnie de Jésus. Il fut professeur au collège romain et se trouva mêlé entièrement aux grandes luttes religieuses de son époque. Son livre des *Controverses*, que saint François de Sales prisait tant, est un arsenal contre le protestantisme. Devenu cardinal, Bellarmin prendra une part fort active à la fameuse Congrégation de *auxiliis* qui n'aboutit point, comme on sait, à concilier les opinions des thomistes et des molinistes.

L'indépendance du caractère de Bellarmin lui vaudra des ennemis en France et à Rome, même après sa mort. C'est peut-être ce qui explique que le procès canonique de béatification commencé dès 1622 n'aboutit que le 22 décembre 1920 au décret d'héroïcité des vertus. Les miracles ont été reconnus le 15 avril 1923. Le P. Thermes a la loyauté de ne pas taire les choses assez étranges que l'on rencontre dans la vie du B. Bellarmin, par exemple les difficultés avec le Pape Sixte-Quint et il innocente à bon droit l'autobiographie du cardinal. Le B. Bellarmin est une belle et grande âme que ces petites choses ne diminuent point car elles sont la rançon de l'humaine condition.

Digitized by Google

HISTOIRE

Histoire de l'Église, par l'abbé A. Boulanger, Lyon, Vitte, 1923, in-8 de 647 pages.

M. l'abbé Boulanger a résumé en un fort petit volume toute l'histoire de l'Église, et c'est là un tour de force qui n'est pas facile à accomplir. L'auteur partage cette histoire en trois périodes : l'antiquité chrétienne jusqu'à la chute de l'empire d'Occident (476), le Moyen-Age, c'est-à-dire l'époque où les Germains sont entrés dans l'Église jusqu'à la Réforme (1517), enfin la période moderne jusqu'à nos jours.

C'est pages sont intelligemment illustrées. Un questionnaire termine chaque chapitre, avec une bibliographie. L'auteur a le souci de l'exactitude. Il se maintient au niveau des études actuelles. On remarquera sa prudence dans la question de l'évangélisation des Gaules.

Sa bibliographie doit être regardée comme un choix de lectures pour illustrer le sujet traité et non comme une indication des sources. A l'article *Genève*... pourquoi n'avoir pas mentionné le beau livre de M. Georges Goyau ? Il y a quelques légères négligences. Les capucins ne sont pas demeurés sous la juridiction des observantins jusqu'en 1619. Il ne faut peut-être pas, non plus affirmer qu'au XIIIe siècle l'unique courant aristotélicien domina la philosophie scolastique, et citer en confirmation S. Bonaventure et Roger Bacon et Duns Scot. Ce sont là des vétilles faciles à corriger dans une seconde édition que nous souhaitons prochaine. P. U.

Abbé Audard. **Actes des Martyrs et des Confesseurs de la foi pendant la Révolution.** Texte intégral publié d'après les originaux par l'abbé Audard, licencié ès-lettres. Tome I, Tours, Mame 1918. — Tome II, Tours, Mame 1921. — Tome III, Collection générale des Actes des Martyrs de la Révolution, texte intégral, publié d'après les originaux sous la direction de l'Abbé Audard. Tours, Œuvre des Martyrs, 24, rue Voltaire, 1923.

La béatification des seize carmélites de Compiègne a marqué, dit-on, le commencement d'une évolution dans les dispositions des tribunaux romains à l'égard des victimes de la Révolution française. Sans avoir à entrer dans cet ordre de considérations, il est de notre devoir d'historien de signaler le mouvement de recherches et de publications auquel ce fait semble avoir donné une impulsion féconde. Depuis cette époque, la béatification des Ursulines de Valenciennes et des Filles de la Charité d'Arras est encore venu encourager les chercheurs, et en même temps, le procès des Prêtres massacrés aux Carmes de Paris, dont l'heureuse issue ne saurait se faire attendre, ainsi que de nombreux procès d'information institués en province ont fait surgir une légion d'écrivains qui continuent en les revisant et en les complétant les travaux des Guillon, des Carron, des Barruel et des Picot sur les victimes de la Révolution. Mais la méthode n'est plus la même. Ceux-ci interrogeaient les survivants et recueillaient les témoignages. Ceux-là compulsent les archives et exhument les documents. Nous possédons ainsi deux sortes de témoignages : ceux des victimes et ceux des témoins transmis par les écrivains des premières années du XIXe siècle ; et ceux des bourreaux que nous révèlent les documents d'archives. Ces deux séries de témoignages sont indispensables pour établir sur une base solide tout travail sur les victimes de

Digitized by Google

la Révolution. M. l'Abbé Audard vient de rendre à ce point de vue un service important à tous les amateurs d'histoire religieuse par les trois volumes qu'il vient de publier. Dans le premier, il nous donne les actes du martyre de Jean Rétrif, de J. J. d'Advisard et de Dom Henri de Noyelle, puis la Liste générale des Ecclésiastiques, Religieux et Religieuses exilés pour la foi dans les Etats pontificaux. Cette liste est pour ainsi dire la table des matières contenue dans la célèbre collection des Archives Vaticanes connue sous le titre de *De Caritate S. Sedis erga Gallos.* Le second volume nous présente les actes de Pierre Rué, vicaire de Bourgueil, guillotiné à Poitiers, de Clément Briche, prêtre, guillotiné à Dieppe, et de René Guérin, laboureur, guillotiné pour la foi à La Haye (dioc. de Tours), puis les mémoires autographes de l'abbé Brette, de Tours, déporté de Fructidor, et enfin le dossier inédit du procès des assasins des cinq prêtres massacrés à Saint-Chinian, sur lesquels on ne possédait jusqu'ici que des traditions orales. Enfin dans le troisième volume nous avons les actes de Martin Raynard, archidiacre de Senez, de Prosper Lesuire, chanoine guillotiné à Tours, d'André Chesneau, vicaire de Chinon et de ses compagnons guillotinés à Angers, des mémoires inédits sur les sexagénaires déportés d'Indre-et-Loire, des mélanges sur la persécution et les martyrs recueillis aux Archives Vaticanes, et enfin les actes de décès des martyrs déportés à Bordeaux. Ces actes de décès qui intéressent tous les diocèses de France, permettent d'identifier ces martyrs, et complètent ainsi les renseignements déjà donnés par l'abbé Manseau dans son ouvrage sur *Les Prêtres et Religieux déportés sur les côtes et dans les îles de la Charente Inférieure*, et par l'abbé Lelièvre dans son travail intitulé : *Une nouvelle page du Martyrologe de 1793*, et par le Chanoine Lemonnier dans ses publications sur les déportés de Rochefort. Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de toutes les catégories de déportés en France et à l'étranger trouveront ample moisson dans les trois volumes de l'abbé Audard, et feront des vœux pour qu'il nous donne la suite de son intéressante collection. P. Armel.

ERRATA

Dans les *Etudes Franciscaines*, fascicule de novembre-décembre 1923, lignes 8, 9 et 10 lire : « Nous avons nous-mêmes, franciscains, notre Henri « de Herpe († 1478) qui est notre saint Jean de la Croix. Et Henri de Herpe « s'appuie sur Ruysbroeck et sur saint Bonaventure. Or on nous parle... »

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (Belgique) (*Imprimé de Belgique*)

Digitized by Google

OU PLAÇA-T-ON LE PARADIS TERRESTRE ?

Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles (1).

INTRODUCTION

Saint Paul fut ravi, comme il l'écrit lui-même aux Corinthiens, au troisième ciel et au paradis (II Cor. 12, 2-4).

Par le mot « paradis », les chrétiens des premiers temps désignaient l'Éden des origines. Ils supposaient donc, implicitement, que ce lieu de délices subsistait encore. Et, bien souvent, ils le confondaient, en partie, avec le troisième ciel où fut transféré l'apôtre des nations.

Cette conception remonte aux débuts du christianisme ; saint Irénée s'en fait déjà l'interprète. Elle a gardé de fortes positions, jusqu'au Ve siècle.

Montrer que telle a été la pensée des premiers siècles de notre ère, la replacer dans son milieu historique, en préciser le sens, sera LE BUT PRINCIPAL DE CE TRAVAIL. Mais pour se faire une idée aussi exacte que possible de cette antique manière de voir, il sera nécessaire de rechercher les fondements sur lesquels elle repose et d'établir l'influence qu'elle a exercée sur les conceptions postérieures. Cette opinion, si étrange qu'elle puisse paraître, ne pouvait trouver accès et faveur auprès des écrivains ecclésiastiques qu'en se présentant à leur esprit appuyée de preuves suffisantes, au moins en apparence.

(1) La bibliographie détaillée des ouvrages cités sera publiée dans le tiré à part de cette thèse, présentée pour le Doctorat à la Faculté de théologie de Fribourg et admise avec grands éloges. (Note de la Rédaction).

Digitized by Google

A cet effet, nous dirons dans quelle mesure cette conception vient du passé, en la mettant en parallèle avec les croyances antiques qui ont trait à l'existence du paradis, puis avec l'idée que l'on s'est faite du site extra-terrestre et même céleste de l'Éden. Nous verrons jusqu'à quelle époque et à quel point cette croyance a persisté dans les siècles postérieurs ; quelles conséquences ou quelles conclusions, nous semblassent-elles, à nous, naïves et invraisemblables ou non, les chrétiens devaient ou pouvaient en tirer logiquement.

Tout en relevant la faveur dont jouit cette théorie auprès des premiers chrétiens et comment elle put leur paraître d'accord avec les expressions de l'Écriture ou les croyances des Pères, nous entendons demeurer dans *le domaine purement historique.* Si nous nous servons des termes « croyances », « convictions », « traditions », « courant traditionnel », « peuple de Dieu », etc., il faut les entendre au point de vue historique et non dogmatique. Même quand nous exposons les textes scripturaires ou les conceptions patristiques, nous montrons comment les anciens *envisageaient* les événements ou les choses *selon leur mentalité.* Faut-il ajouter foi à leurs conceptions simples et réalistes ? — Question hors de notre sujet ! Qu'il nous suffise d'exposer ce qu'ils ont considéré comme vrai.

Nous ne craindrons pas de citer comme témoins de ces croyances ou conceptions anciennes des auteurs que l'on dit naïfs, tels que Côme l'Indicopleuste et autres. Bien souvent ils ont retenu et compris mieux que les autres ces théories naïves (p. ex. pour ce qui concerne la cosmographie de l'univers). Nous les citons comme *témoins* de ces conceptions, sans peser la valeur de leur érudition.

Nous divisons ainsi ce travail : la croyance des premiers chrétiens en un paradis situé au troisième ciel dont l'apôtre fit l'ascension présuppose celle D'UN PARADIS SUBSISTANT ENCORE DE LEUR TEMPS : ce sera *l'objet de la première partie ;* — l'idée qu'ils se sont faite du SITE DU PARADIS TERRESTRE au troisième ciel sera exposée dans la *deuxième et dernière partie.*

Digitized by Google

PREMIÈRE PARTIE

CROYANCE DE L'ANTIQUITÉ A L'EXISTENCE ACTUELLE DU PARADIS TERRESTRE

La croyance des chrétiens à l'existence du jardin de Dieu n'est nullement un fait isolé. Elle rentre dans le cadre des traditions juives de l'A.T. ; elle se perpétuera chez les chrétiens jusqu'au XVIe siècle. Nous l'examinerons en premier lieu, et la replacerons dans le cadre des traditions religieuses des peuples anciens, dont elle fait partie.

CHAPITRE I.

CROYANCE DU PEUPLE DE DIEU

Les chrétiens primitifs fondaient leurs croyances à ce sujet sur les traditions reçues soit des juifs soit des peuples anciens et sur la Bible. Comme la Bible est à interpréter principalement d'après les conceptions traditionnelles, nous citerons d'abord les témoignages tirés de la tradition.

§ I. **Témoignages traditionnels.**

I. LITTÉRATURE JUIVE.

Les monuments des traditions antiques du peuple d'Israël nous sont conservés, en dehors de la Bible, dans les livres apocryphes et les œuvres des rabbins. Nous ne voyons, nulle part, que les Juifs aient admis la disparition pure et simple du paradis.

Un seul texte offre quelque apparente difficulté. D'après un verset, assez obscur d'ailleurs, du *l. des Jubilés* (1), Dieu amène le déluge sur l'Éden. Ce lieu toutefois ne subit pas de dommage; il demeure, au moins provisoirement, le séjour de Dieu, de ses anges et des élus (2).

Nous avons, par contre, des témoignages clairs et nombreux

(1) 4,24.
(2) 8,19. Cf. MARTIN, *L. des Jubilés*, dans *Revue bibl.*, 1911, 508.

Digitized by Google

de la croyance juive à un paradis encore subsistant. Il doit réapparaître aux derniers jours (1) ; le Messie en ouvrira les portes et nourrira les siens du fruit de l'arbre de vie (2) ; les âmes des justes (3), les dix tribus d'Israël (4), Énoch et Élie (5) ou les précurseurs du Messie et le roi du paradis (6) y attendent la fin du monde. Le paradis, révélé à Adam avant sa chute, se voit encore, avec la Jérusalem céleste, auprès de Dieu (7). C'est le fruit de l'arbre de vie qui communiquera la vie aux élus dans le ciel (8). Les arbres paradisiaques demeureront à jamais (9).

La tradition juive plus récente ne s'écarte pas de la croyance antique. D'après un témoignage d'EUSÈBE DE CÉSARÉE, les Hébreux enseignent qu'ils peuvent et doivent, par la pratique de la vertu, retourner au jardin de Dieu (10). Le livre du *Zohar*, qui distingue formellement l'Éden supérieur de l'Éden inférieur (d'Adam et d'Ève), fait monter les âmes dans l'Éden inférieur : « Lorque les âmes des justes quittent ce monde, elles entrent dans ce palais situé dans l'Éden inférieur, elles y restent tout le temps nécessaire pour leur préparation à monter dans l'Éden supérieur » (11).

Une foule d'autres textes, dans la littérature juive, évoquent le jardin de délices ; nous ne pouvons les utiliser ici comme preuves directes, car ils n'excluent pas, par eux-mêmes, l'idée d'un séjour de béatitude supérieur à celui de l'Éden. Cependant à tout considérer, on ne peut guère leur trouver un autre sens. Aucun texte ne nous *oblige* à voir dans le paradis hébreu (« Gan 'Éden» ou « Pardes ») autre chose que l'Éden. Le mot « paradis » ou « jardin d'Éden » désigne, tout d'abord, un lieu matériel, parc ou jardin, puis, spécialement pour le Juif, le lieu de délices planté à l'origine par Dieu. Ce paradis est décrit

(1) IV Esd. 7,36; 8,52; 7,123. *Apoc. syr. Baruch*, 51,9-11 (KAUTZSCH, *Apokryphen*... II, 431).

(2) *Test. Levi*, 18, 10s ; cf. *Test. Dan*, 5.

(3) *Hénoch*, 60,8 ; 61,12 ; cf. 25,5 et 32,1 s. *Berachoth*, 28b. MARTIN, *L. d'Hénoch*, 35 ; BOUSSET, *Relig. des Jud.*, 326.

(4) IV *Esd.* 3, 39-46.

(5) *Hén.* 70, 1-4 ; cf. MARTIN, *L. d'Hénoch*, note p. 138.

(6) Cf. BOUSSET, *Relig. des Jud.*, 301.

(7) *Apoc. syr. Bar.* 4, 1-3 (KAUTZSCH, APOKRYPHEN, II, 413).

(8) *Hén.* 25,5.

(9) La comparaison que l'auteur des *Psaumes de Salomon* tire entre la vie éternelle des justes et la durée des arbres du paradis clocherait si ces arbres ne subsistent pas toujours. Cf. Ps. 14 (VITEAU, *Ps. de Salomon*, 324). Voir aussi IV *Esd.* 7,123.

(10) *Praepar. evang.*, VII, c. 10 (MG 21, 535) ; Cf., c. 18 (MG 21,562).

(11) *Bereschit*, I, 38ab; CALMET, *in Lucam*, 225; DAUSCH, *Die drei älteren Evang.*, 521 ; SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volkes*, 3. Aufl., II, 553.

Digitized by Google

avec des expressions ou donne lieu à des comparaisons rappelant presque toujours le paradis terrestre. Le règne que le Messie viendra rétablir sur la terre, c'est celui du paradis, celui que les prophètes ont annoncé : « *Les prophètes n'ont fait allusion dans leurs prophéties qu'aux jours du Messie, quant au monde à venir, l'œil n'a pas vu, ô Dieu, hors de toi* » (Is. 64,3) (1). Le paradis ou le monde des âmes est donc distinct du monde de la résurrection, qui sera inauguré après le temps du Messie : « *Par beaucoup d'endroits il est prouvé que le monde à venir est le monde de la récompense suscité par Dieu au temps de la résurrection ; ce n'est pas le monde des âmes que nous nommons le paradis, mais le monde de la résurrection* » (2).

Les premiers siècles chrétiens n'ont pas donné au mot « paradis » une autre signification que les Juifs. Ces derniers, en tant qu'ils regardent le jardin de délices comme lieu de bonheur des élus, ne peuvent donc le considérer comme une réalité disparue (3).

II. Littérature chrétienne.

Cette croyance de la Synagogue, les chrétiens l'ont embrassée sans hésitation et retenue avec ténacité jusqu'au XVIe siècle. Il n'y a que quelques voix discordantes, et encore anonymes.

Il en est, au dire d'Isidore de Séville, qui se demandent si le paradis ne serait pas simplement la vie immortelle ou si toute la terre ne serait pas l'Éden dont la splendeur aurait été obscurcie à la suite du péché (4). Philastre classe au nombre des hérésies l'opinion qui rejette l'existence du paradis terrestre, de la « terre du bonheur » (5). Cette censure, à prendre au sens

(1) Le *Scholiaste de Maïmonide*, dans Lagrange, *Messianisme*, 173.

(2) L. c. Le P. Lagrange ajoute que ces deux textes résument parfaitement la tradition juive.

(3) Une fois le site du paradis fixé selon l'antique conception, les difficultés planant sur certains passages obscurs disparaîtront.

(4) *De ordine creat.*, c. 10 (ML 83, 938).

(5) « Haeresis terram beatitudinis ignorans ac reprobans » *(Haer. 95 ;* ML 12, 1207 s). Philastre distingue 3 séjours de bonheur pour les élus, le « royaume » (des cieux), le « paradis », la « vie » ou la rémission des péchés *(Haer. 150)*. Tandis que le royaume des cieux n'est accessible aux parfaits, aux élus semblables aux anges (*Haer. 137)* qu'au jour du jugement (*Haer. 137)*, le paradis est ouvert, dès maintenant, à Élie et à tous les saints *(Haer. 154)*. Le paradis, un des trois séjours de bonheur, doit subsister après la conflagration mondiale de la fin des temps ; il n'appartient donc pas à notre terre (« quae habitatur a nobis ») qui doit être renouvelée et purifiée, puis, faire place à la nouvelle terre *(Haer. 96 ; Haer. 80)*. Ce paradis sera du moins une portion de cette terre immense créée le premier jour de la

Digitized by Google

large, ne surprendra pas celui qui consulte les témoignages innombrables reflétant l'antique et constante persuasion des chrétiens (1).

Pour établir cette croyance, nous ne nous inquiétons pas des divergences d'opinions relatives à la nature ou au site du paradis. Il nous importe peu que certains écrivains, tels les Origénistes, fassent de l'Éden un séjour destiné aux esprits ; que les uns le situent sur la terre et d'autres, au ciel ; qu'on le localise à l'orient ou à l'occident ; qu'il soit identifié avec la demeure de Dieu et des élus. Il nous suffit de citer ceux qui, d'occasion ou d'office, parlent de l'Éden des origines et le considèrent comme existant encore au moment où ils en font mention.

Pour ne pas encombrer inutilement notre travail, nous

création (« terra immensa.. illa prior quae in primo die facta est » *(Haer. 95)*, de cette terre qui entoure la nôtre ainsi que l'océan *(Haer. 96)*, patrie-mère de toutes choses (« matrix omnium rerum » *(Haer. 95)*, de laquelle notre terre tire sa substance (*Haer 96*).

Lorsque nous connaîtrons les conceptions antiques des chrétiens relatives au site de l'Éden, il ne sera pas difficile d'identifier — plus ou moins intégralement — cette terre ultraocéanique avec l'Éden que l'on croyait au-delà de l'Océan. Le royaume des cieux n'étant pas, en général, appelé « *terre de béatitude* », le texte « Haeresis terram beatitudinis ignorans ac reprobans » se justifie pleinement s'il s'agit de la demeure des premiers parents. Bien qu'il ne soit pas de Philastre, il est donc à sa place.

Il y a pourtant deux mots qui, dans le texte de Philastre, présentent quelque difficulté, mais apparente seulement.

Il est dit de cette terre immense qu'elle est invisible, « invisibilis ». Le paradis matériel serait-il invisible ? — Avec beaucoup d'auteurs ecclésiastiques, Philastre peut affirmer que cette terre est invisible *de fait*, car elle se trouve au-delà du monde que nous pouvons contempler de nos yeux ; ou bien, avec les Origénistes, il soutiendra que ce paradis est un lieu spirituel, destiné aux âmes. Pour cette raison, Philastre (d'après une leçon probable) reproche aux Séleuciens et Hermianiens leur théorie d'un paradis visible (*Haer. 55*).

L'adjectif « incomposita », ajouté à « invisibilis », pourrait faire croire que cette terre immense doit être confondue avec la matière chaotique d'où sortit, au commencement, notre monde matériel ! — Non ; il n'est pas probable que notre auteur ait en vue ce chaos primordial qui fit place à notre terre, auquel succéda l'ordre et la lumière. La terre dont parle Philastre existe encore au-delà de l'océan ; elle englobe notre planète ; cette terre, selon lui, est un élément plus grand, plus vaste, plus noble (?), « majus elementum », que l'océan qu'elle enferme (*Haer. 96)*. Il faudrait donner à l'épithète « incomposita » le sens de « non-composée », simple, incorruptible, spirituelle. Philastre serait à classer parmi les défenseurs d'un Éden spirituel ou spiritualisé, et l'on comprendrait pourquoi il ne souffle mot des erreurs origénistes. Il se rallierait à l'opinion de certains philosophes confondant le paradis avec la matière et qu'Ambroise réfute : « Non igitur hylen hunc paradisum aestimare debemus... » Cf. *De Parad.*, c. 1. n. 1 (ML. 14, 275) ; *Hexaem.*, I, c. 7 (ML. 14, 135).

(1) « ... cum esse illum paradisum fides catholica non dubitet » (AUGUST., *De peccat. orig.*, c. 23, n. 27 ; ML. 44, 398).

Digitized by Google

n'alléguerons que l'un ou l'autre témoignage de chaque auteur, car toute l'antiquité chrétienne était persuadée de la réalité actuelle du paradis terrestre.

Pour quelques auteurs chrétiens, l'*Éden* d'où fut chassé le premier homme *ne se rouvrira qu'aux élus ressuscités ;* il doit donc subsister, pour le moins, jusqu'à la fin des temps.

Dieu a chassé l'homme du paradis, écrit THÉOPHILE D'ANTIOCHE, pour qu'il y fût plus tard rappelé ἐξ ὑστέρου ἀνακληθῇ, c'est-à-dire après la résurrection et le jugement μετὰ τὴν ἀνάστασιν καὶ κρίσιν (1).

Selon LACTANCE, le paradis est entouré d'un rempart de feu pour qu'il soit à l'abri des incursions téméraires de l'homme — jusqu'au jour du jugement (2).

C'est là même, d'après HIPPOLYTE DE ROME, qu'apparaîtront les ressuscités devant le divin Juge : « Là où est le cadavre, là se rassembleront les aigles. Or, il y eut un cadavre au paradis, c'est là en effet qu'Adam tomba » (3).

Si le paradis, remarque TERTULLIEN, est inaccessible au commun des justes, à ceux qui sont morts en Adam, il est toutefois ouvert aux martyrs (4).

Pour HILAIRE DE POITIERS, les croyants ne retournent au paradis d'Adam qu'au dernier jour (5). C'est par privilège que Paul le vit, bien qu'il n'eût pas encore subi le martyre (6).

Selon d'autres auteurs de l'ère patristique, *Énoch et Élie ont été ravis au paradis terrestre ;* ils y demeureront jusqu'aux jours de l'antéchrist ; revenus alors sur la terre, ils payeront leur tribut à la mort. Leur séjour doit être un lieu matériel puisqu'on les croit revêtus de leur chair mortelle. D'ailleurs, on précise qu'ils sont en Éden.

« Où fut placé le premier homme ? » se demande IRÉNÉE. —

(1) *Ad Autol.*, II, n. 26 (MG. 6, 1093).

(2) « Ejecit ergo peccatorem de sancto loco, et in hunc orbem relegavit... ipsumque paradisum vallo igneo circumfudit, ne quis hominum ad diem usque judicii ad locum illum perpetuae beatitudinis conaretur irrepere » (*Epit. div. instit.*, c. 27 ; ML 6, 1034).

(3) *De Christo et Antich.*, n. 64 (MG. 10, 783).

(4) « Et, quomodo Joanni in spiritu paradisi regio revelata, quae subjicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit... nisi quia nullis romphaea paradisi janitrix cedit nisi qui in Christo decesserint, non in Adam » (*De anima*, c. 55 ; ML 2, 744 s) ?

(5) « Postremo reditu in domum propriam iter in paradisum credentibus esse redhibendum, ex quo Adam... excesserat » (*In Matth.* c. 8 ; ML 9, 961).

(6) « Paulus... in paradiso ante martyrium » (*De Trinit.*, VI; n. 20 ; ML 10, 172 s).

Digitized by Google

« Dans le paradis évidemment, comme il est écrit : « Et Dieu planta un paradis en Éden... » et de là il fut expulsé (ἐξ) et précipité (ἐβλήθη) en ce monde-ci à cause de sa désobéissance. C'est pourquoi les anciens, les disciples des Apôtres disent encore que ceux qui furent enlevés » (de la terre) « ont été transférés là même... et que les » (hommes) « transférés y demeurent jusqu'à la fin » (du monde), « recevant un avant-goût de l'immortalité » (1).

Ces privilégiés s'appellent Énoch et Élie (2).

JÉRÔME affirme, dans une de ses lettres, qu'Élie est retourné au paradis (« rediens ad paradisum ») d'où furent rejetés les premiers parents (3) ; ailleurs, il le dit d'Énoch et d'Élie (4).

AUGUSTIN est assez explicite sur le séjour d'Énoch et d'Élie au paradis terrestre (5). Ils se nourrissent du fruit de l'arbre de vie (6).

ISIDORE dira d'Énoch qu' « il mérita d'être transféré vivant au lieu d'où fut expulsé le premier homme » (7). « Il restaurera, avec Élie, la condition » (présente) « de vie mortelle » (8).

EPHREM le Syrien oppose le retour glorieux d'Énoch et d'Élie au paradis à la fuite honteuse d'Adam et d'Ève (9).

Pour l'auteur des QUAEST. ET RESP. AD ORTHOD., « Énoch et Élie demeurent au paradis », séjour qu'il faut distinguer de la demeure définitive des élus, c'est-à-dire du royaume des cieux, car celui-là n'est qu'un lieu provisoire jusqu'à la résurrection (10).

Citons maintenant plusieurs auteurs qui, interprétant les

(1) " Ποῦ οὖν ἐτέθη ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ; ἐν [+ τῷ] παραδείσῳ δηλονότι, καθὼς γέγραπται : καί ἐφύτευσεν ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἔδεν ... καὶ ἐκεῖθεν ἐξεβλήθη εἰς τόνδε τὸν κόσμον παρακούσας. διὸ καὶ λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι < οἱ > τῶν ἀποστόλων μαθηταὶ τοὺς μεταθέντας ἐκεῖσε μετατεθῆναι ... κἀκεῖ μένειν τοὺς μετατεθέντας ἕως συντελείας, προοιμιαζομένους τὴν ἀφθαρσίαν ,, (*Adv. Haer.*, V. c. 5, n. 1 ; Cf. PREUSCHEN, *Antilegomena*, 2. Aufl., 106 ; MG 7, 1135).

(2) L. c.

(3) *Epist.* 22, n. 18 (ML 22, 405).

(4) « Enoch translatus est in carne. Elias carneus raptus est in coelum (Gen. 5 ; 4 Reg. 2) ; necdum mortui, et paradisi jam coloni, habent membra cum quibus rapti sunt atque translati » (*Contra Joan. Hier.*, n. 29 ; ML 23, 381).

(5) *Contra Julian.*, VI, n. 39 (ML 45, 1598).

(6) L. c. n. 30 (ML 45, 1581).

(7) *De ortu et obitu Patrum*, c. 3 (ML 83, 131s).

(8) *De ortu et obitu Patrum*, c. 3 (ML 83, 132).

(9) *Opera syr. et lat.*, t. I, 324 ; cf. t. I, 47 ; t. II, 520, 228).

(10) *Quaest.* 85 (MG 6, 1328) ; cf. *quaest.* 75 (MG 6, 1317).

Digitized by Google

paroles du Sauveur au *bon larron,* introduisent l'âme de ce dernier *au paradis terrestre.* Le chérubin au glaive flamboyant veillait à la porte de l'Éden pour empêcher, jusqu'à la mort du Christ, l'accès de ce saint lieu, à toute âme, même du juste. L'âme du bon larron fut la première qui mérita d'y pénétrer. Ce paradis, ouvert le jour de la passion du Sauveur, on le distingue nettement du royaume des cieux que Jésus a gravi, le jour de son ascension, quand il s'est assis à la droite de son Père. Les expressions dont on se sert font d'ailleurs comprendre qu'il s'agit bien de l'Éden.

Jésus-Christ, dit ATHANASE LE GRAND, « nous a ouvert l'entrée du paradis d'où Adam fut expulsé et où il a de nouveau pénétré dans la personne du larron ainsi que le Seigneur l'a dit : « Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis » ; c'est là aussi que Paul est entré (1).

GRÉGOIRE DE NYSSE : « Tu nous as chassés du paradis, tu nous y as rappelés » (2), donc au paradis terrestre où le bon larron a été introduit (3).

Le vendredi saint, JEAN CHRYSOSTOME s'écrie : Dieu « nous ouvrit aujourd'hui le paradis fermé depuis cinq mille ans et plus, Dieu y introduisit le larron le même jour, à la même heure... » (4).

PROCLUS également : « Aujourd'hui le larron a enfoncé le paradis, défendu depuis 5500 ans par l'épée de feu » (5).

JEAN DAMASCÈNE fait ainsi parler le Christ au bon larron : « C'est moi qui ai expulsé » (les premiers parents de l'Éden), « je t'y introduirai moi-même, moi qui ai fermé les portes du paradis, qui en ai protégé les abords au moyen d'un glaive de feu. Si je ne t'y introduis pas, les portes en resteront fermées » (6).

Commentant Luc 23,43, THÉOPHILACTE rejette l'identification du paradis où s'en fut le bon larron avec le royaume des cieux que personne n'a vu : « Que personne ne me dise que le paradis est la même chose que le royaume. En effet, ni l'oreille n'a entendu parler des biens du royaume, ni l'œil ne les a vus... » (7).

(1) *Expos. fidei*, n. 1 (MG 25, 2015).
(2) *Or. in bapt. XI* (MG 46, 600).
(3) *Or. in XI. resurrect.*, I, (MG 46, 617) ; cf. *orat. II in XL Mart.* (MG 46, 772).
(4) *De cruce et latrone*, hom. I, n. 2 (MG 49, 401).
(5) *Or. in Parasc.*, n. 1 (MG 65, 784).
(6) *Hom. III in Parasc.*, n. 8 (MG 96, 600) ; cf. *Homil. IV in Sabb. Sanct.*, n. 21 (MG 96, 620).
(7) *In S. Lucam*, c. 23 (MG 123, 1104).

Digitized by Google

Pour SÉDULIUS aussi, le bon larron est introduit dans le paradis d'Adam (1).

LÉON LE GRAND, prêchant la passion du Seigneur, dit : « La foi du bon larron a ouvert les portes du paradis si bien que le peuple chrétien a la faculté de retourner dans la patrie perdue, loin de laquelle l'homme fut autrefois exilé » (2). Mais le jour de l'Ascension, il affirme que Notre Seigneur nous a fait monter dans un séjour de bonheur supérieur à celui-là (3).

Nous pourrions citer en outre EUSTATHE (4), CYRILLE DE JÉRUSALEM (5), DIDYME (6), SÉVÉRIEN (7), CÔME L'INDICOPLEUSTE (8), PHOTIUS (9), la croyance de l'EGLISE ARMÉNIENNE (10), ISAÏ, l'auteur du traité sur les Martyrs (11), MOYSE BARKEPHA (12) et d'autres encore.

Notre Seigneur ayant, le jour de sa mort, délivré des limbes les âmes des justes, les mit en possession des délices du paradis terrestre ; *Adam put donc revenir au paradis perdu.*

PHILASTRE se fait l'écho de cette conception patristique : « Adam », dit-il, « mérita d'obtenir le pardon de sa faute, et de retourner au paradis, en la présence du Christ » (13).

La médecine apportée par le Christ a, selon GRÉGOIRE DE NAZIANZE, reconduit l'antique Adam là-haut d'où il est tombé et l'a rapproché de l'arbre de vie d'où l'arbre de la science nous a éloignés (14).

Les âmes des justes en général sont aussi *dignes de retourner au paradis terrestre ;* là, elles demeurent jusqu'à la résurrection de la chair, en attendant de pouvoir monter au royaume des cieux.

Témoin de cette conception, ORIGÈNE : « Nam et Adam in

(1) *Carmen pasch.* V (MG 19, 729s).

(2) « Invitatur ad paradisi divitias populus christianus, et cunctis regeneratis ad amissam patriam patefactus est reditus, si nemo sibi illam viam facit claudi, quae fidei latronis potuit aperiri » *(Sermo 66,* c. 3 ; ML 54, 367).

(3) « Hodie... non solum paradisi possessores firmati sumus, sed etiam Coelorum in Christo superna penetravimus » *(Sermo 73,* c. 4 ; ML 54, 396).

(4) *De Engastrimytho,* n. 18 (MG 18, 652).

(5) *Cat. 13,* n. 31 (MG 33, 899).

(6) *De Trinit.,* I, c. 16 (MG 39, 337).

(7) *De mundi creat.,* orat. V, n. 6 (MG 56, 479).

(8) *Topogr. Christ.,* IX (MG 88, 412).

(9) *Quaest. ad Amphil.,* 15, n. 2. (MG 101, 136).

(10) MANSI, *Concilia,* 25, 1202. 1212.

(11) GRAFFIN ET NAU, *Patrol. orient.,* 7,31.

(12) *De paradiso,* I, c. 7.

(13) *Haer.* 114 (ML 12, 1239).

(14) *Orat. II apol.,* n. 25 (MG 35, 436).

Digitized by Google

hunc locum quasi culpabilis post peccatum detruditur, qui arida nominatus est. Antea enim non fuit in arida, sed in terra. Paradisus namque non est in arida, sed in terra. Sed et mansuetis quod repromittit Dominus in Evangelio non est arida, sed terra... quae viventium nominatur » (1). Bien qu'il fasse du paradis un lieu destiné aux esprits, Origène ne nie pas cependant la réalité de ce lieu. « A nostris alienum est, mundum incorporeum dicere, in sola mentis phantasia vel cogitationum lubrico consistentem » (2).

CYPRIEN : « Quanto potior et major est gloria, victo diabolo ad paradisum... et unde Adam peccator ejectus est, illuc, prostrato eo qui ante dejecerat, trophaea victricia reportare » (3). Au jugement dernier, les justes prendront possession du royaume des cieux que l'œil de l'homme n'a pas encore contemplé « in regno coelorum... sumere illic quod nec oculus vidit... » (4).

DAMASE : « Dedit egregiam sanctis per saecula mentem
Inter eximios paradisi regnat odores ;
Tempore continuo vernant ubi gramina quaevis :
Exspectatque Deum, superas quo surgat ad auras » (5).

AMBROISE remarque que la flamme de feu ne ferma l'entrée du paradis qu'après l'exil du premier homme. C'est le baptême qui purifiera ceux qui désirent rentrer dans ce paradis : « quo » (baptismo) « purificentur, qui in paradisum redire cupiebant » (6).

PIERRE CHRYSOLOGUE : « Ipse Dominus qui obseravit paradisum... ad terras et ad inferos tota potestate descendit, ut accensa extingueret, clausa protinus aperiret, protoplasti facinus aboleret » (7).

GRÉGOIRE LE GRAND : « Homo, qui per se cecidit, per se ad paradisi requiem redire non potuit, nisi veniret ille qui suae incarnationis mysterio ejusdem nobis paradisi iter aperiret. Unde et post culpam primi hominis ad paradisi aditum romphaea flamma posita esse memoratur » (8).

Ici l'on pourrait soulever une objection : Comment les saints Pères ont-ils pu admettre le séjour de l'âme du bon larron, d'Adam et des autres justes dans un lieu matériel, tel que l'Éden ?

(1) *In Num. homil. XXVI*, n. 5 (MG 12, 778).
(2) *De princ.*, II, c. 3, n. 6 (MG 11, 195).
(3) *Epist. ad Fortunat.*, c. 13 (ML 4, 675).
(4) *Epist. 56*, n. 10 (ML 4, 357).
(5) *Carmina*, V (ML 13, 416).
(6) *In Ps. 118*, sermo III, n. 14 (ML 15, 1227).
(7) *Sermo 123* (ML 52, 538).
(8) *Moral.*, XII, c. 9. (ML 75, 992s).

Digitized by Google

— Pour un grand nombre d'écrivains, l'âme n'est pas un être purement spirituel, bien que d'une nature plus subtile que notre corps (1). Aucune difficulté pour eux de situer les âmes des justes au paradis terrestre.

Ceux qui enseignaient la spiritualité parfaite de l'âme humaine pouvaient résoudre le problème comme AUGUSTIN : « Si corporalibus locis animae continentur, etiam exutae corporibus ; potuit ille latro in eum introduci paradisum, ubi fuerat corpus primi hominis » (2).

Quoi qu'il en soit, les descriptions, bien souvent détaillées, qu'ont esquissées les auteurs ecclésiastiques, p. ex. CYPRIEN (3) et BASILE (4), les POÈTES CHRÉTIENS (5), les APOCRYPHES (6), et tant d'autres écrivains (p. ex. RHABAN MAUR) (7) nous prouvent à la fois qu'on croyait à l'existence actuelle du paradis et qu'on prenait au pied de la lettre le récit biblique. Il est question, non pas seulement de l'endroit où il y aurait eu autrefois le jardin de délices maintenant disparu, mais de l'Éden, tel que Dieu l'a planté, tel qu'Adam et Ève l'ont contemplé ; il s'agit d'un jardin où l'on peut encore admirer l'arbre de vie, goûter des fruits délicieux, où des fleuves d'eau vive roulent leurs ondes salutaires, où le climat est toujours enchanteur...

BÈDE LE VÉNÉRABLE affirmera expressément que le paradis n'a pas été ravagé par les eaux du déluge (8).

D'autres diront que les fleuves de la terre tirent encore leurs eaux de la source paradisiaque (9). Pour ÉPIPHANE, s'il n'y a

(1) Tertullien, Lactance... cf. TIXERONT, *Hist. des dogmes*, I, 407.

(2) *De Gen. ad litt.*, VIII, c. 5 (ML 34, 376) ; cf. QUAEST. ET RESP. AD ORTHOD. 76 (MG 6, 1317).

(3) *De laude martyrii*, n. 21 (ML 4, 799).

(4) *De paradiso*, orat. III, n. 3 (MG 30, 64).

(5) DE JUDICIO DOMINI (ML 2, 1094) ; GENESIS (ML 2, 1097ss) ; PHOENIX (ML 7, 277ss) ; DRACONTIUS (ML 60, 704s).....

(6) HÉNOCH SLAVE, c. 8 (BONWETSCH, 12s) ; APOCALYPSE DE MOYSE, § 13, 28, 37 ; (KAUTZSCH, II, 519ss) ; BARUCH GREC, § 4 (KAUTZSCH, II, 451) ; VISIO PAULI, c. 23-29 ; JAMES, 23ss) ; APOC. D'ESDRAS (TISCHENDORF, 30ss) ; APOC. DE PIERRE, n. 11 (PREUSCHEN, 85) ; D'ABRAHAM, c. 21 ; (BONWETSCH, 32) ; DE JEAN (TISCHENDORF, 91) ; D'ELIE (STEINDORFF, 101, 137)... ACTES DE PHILIPPE, n. 137 ; (LIPSIUS, 69) ; ACTES DE MATTHIEU (LIPSIUS, 116, 118) ; NARRATIO ZOSIMI (JAMES, II, n. 3, 98ss) ; HISTOIRE DE MATTHIEU, c. 4, 5 (MIGNE, *Apocr.*, II, 553s) ; TRANSITUS MARIAE (MIGNE, II, 525) ; DORMITIO MARIAE, n. 49 (TISCHENDORF, 111s) ; EVANGILE DE BARTHÉLEMY (*Revue bibl.* 1913, 358 cf. 359) ; EVANGILE DE NICODÈME, c. 20, 26 (MIGNE, I, 1125, 1133).....

(7) *De universo*, XII, c. 3 (ML 111, 334).

(8) *Hexaem.* I. (ML 91, 44).

(9) ANASTASE SINAITE (*Quaest. 23* ; MG 89, 540) ; PROCOPE DE GAZA (*In Gen.*, c. 2 ; MG 87, 158) ; RUPERT ABBÉ (*In Gen.*, II, c. 24 ; ML 167, 269).

Digitized by Google

pas de paradis visible, il n'y a pas de source ; et sans source, pas de fleuve ; sans fleuve, aucun des quatre commencements de fleuve (1).

Nous pouvons accroître la foule des témoignages en recourant à des textes moins explicites que les précédents. Dans ce but, nous rechercherons le sens que les Saints Pères ont attaché au mot « paradis » tout court. Nous croyons pouvoir affirmer que, *durant les six ou sept premiers siècles, le mot « paradis » n'a pas encore la signification de « ciel empyrée », séjour suprême des élus et que, dans les quatre ou cinq premiers siècles, il désigne exclusivement le jardin de délices.*

Voici pourquoi. Les premiers chrétiens ont, à n'en pas douter, emprunté aux Juifs le sens traditionnel que ceux-ci attachaient au terme « paradis ». De plus, les écrivains patristiques marquent, toujours et nettement, une opposition entre le « royaume des cieux », demeure définitive des bienheureux, et le « paradis ». D'après une doctrine commune des Pères, les âmes des justes s'en vont, après la mort, dans un *lieu* (2) provisoire où elles attendent la résurrection des corps. Quand le Christ aura réveillé les morts de leurs tombeaux et renouvelé la face de la terre, il remettra le royaume arraché à la puissance du démon entre les mains de son Père. Alors le royaume des cieux ou du Père sera accessible aux élus. C'est le royaume que nul œil humain n'a contemplé jusqu'ici.

Comment appelle-t-on cette demeure des âmes qui attendent le jugement dernier ? — Il faut distinguer *deux courants d'opinions différentes*. Selon quelques auteurs chrétiens, la plupart occidentaux, *les âmes descendent aux enfers,* au « schéol » ; ce n'est qu'à la fin des temps qu'elles prennent possession des séjours de bonheur assignés à leur mérite, entre autres du paradis (Éden) et du royaume des cieux. Les martyrs cependant, d'après l'un ou l'autre de ces écrivains, sont déjà reçus dans les riantes demeures du paradis terrestre.

Mais selon le plus grand nombre des écrivains ecclésiastiques, *c'est le paradis terrestre* qui est la demeure d'attente de la généralité des âmes justes.

Parmi les défenseurs de la *première opinion*, nous trouvons

(1) *Ancorat.* n. 58 (MG 43, 120).

(2) Il ne sagit pas de l'*état* de félicité des élus, mais du *lieu* où les âmes jouissent de la vision béatifique du Christ ou de Dieu.

Digitized by Google

HIPPOLYTE DE ROME. Les âmes, pense-t-il, vont au schéol (1), elles n'entreront au paradis terrestre qu'au jugement dernier qui s'y tiendra (v. p. 123). Réfutant l'idée d'un Éden céleste (2), il le distingue donc du royaume des cieux, du « ciel » qui, à la fin des temps, ne sera plus inaccessible aux hommes (3).

TERTULLIEN distingue trois séjours pour les âmes : le schéol pour le commun des fidèles, le paradis terrestre ouvert dès maintenant aux martyrs (4) et les royaumes des cieux qui s'ouvriront à la fin du monde (5) : « Cum transactione mundi reserabuntur regna coelorum ».

HILAIRE DE POITIERS connaît aussi ces trois séjours. Les ressuscités parviendront au royaume du Père en traversant le royaume de N. S. J. C. ou le royaume de la Jérusalem céleste (6), c'est-à-dire le paradis d'Adam (7), accessible déjà aux martyrs (8).

AMBROISE dit que les élus sont reçus dans les réceptacles des âmes « promptuaria animarum » (9). Après la résurrection des corps, ils montent au paradis : « Ibimus eo ubi paradisus est jucunditatis » (10), appelé aussi le second royaume des cieux où l'on vit avec le Christ, « Secundum regnum coelorum est post resurrectionem esse cum Christo » (11). Ce paradis, promis déjà aux martyrs : « dicit martyri : Hodie mecum eris in paradiso » (12), est distinct du royaume des cieux : il y a, de cette demeure, de nombreuses étapes à franchir pour parvenir au royaume du Père : « Cum fueris in regno coelorum tunc processus est mansionum » (13), au-delà du septième ciel (14).

JÉRÔME ne semble pas avoir professé une autre eschatologie. Il ne croit pas que nul soit délivré des enfers avant le jour de la résurrection : « non quod ullus ante resurectionis diem ab inferis retrahatur » (15). Le bon larron (comme les martyrs) fait

(1) *Adv. Platon.*, n. 1 (MG 10, 795).
(2) *In Hexaem.* fragm. (MG 10, 583).
(3) Οὐκ οὐρανὸς ἀοίκητος ἀνθρώποις (*Adv. Graec.*, n. 3 ; MG 10, 801).
(4) Texte p. 123.
(5) *De anima*, c. 55 (ML 2, 744).
(6) *In Ps. 148*, n. 8 (ML 9, 884).
(7) *In Ps. 146*, n. 4 (ML 9, 871).
(8) Voir p. 123.
(9) *De bono mortis*, c. 10, n. 46s (ML 14, 560s).
(10) L. c. c. 12, n.53 (ML 14, 564) ; cf. *In ps. 118*, Sermo III, n. 4 (ML 15, 1227s).
(11) *In Luc.*, V, 61 (ML 15, 1653).
(12) *In ps. 118*, n. 12 (ML 15, 1298).
(13) *In Luc.*, V, n. 61 (ML 15, 1653).
(14) *In ps. 38*, n. 17 (ML 14, 1048). — (15) *In Amos*, c. 9 (ML 25, 1087).

Digitized by Google

exception ; il a échangé la croix avec le paradis : « latro crucem mutat paradiso, et facit homicidii poenam martyrii » (1). Mais quand, au jour du jugement, adviendra le royaume du Christ (2), l'homme, chassé du paradis, y retournera : « ita ut... homo, qui de paradiso fuerat ejectus, ad culturam iterum paradisi restituatur » (3). Et par le Christ on parviendra au Père : « Pervenimus ad eum » (Christum) « qui dicit esse se viam et portam, per quem ingredimur ad Patrem » (4), au-dessus de tous les cieux ou de toutes les choses corporelles (5).

ANASTASE SINAÏTE, rapportant un texte d'Irénée (Adv. Haer., V, 5), répartit les justes ressuscités en trois séjours : le ciel, le paradis et la cité sainte (6). Cependant il doit assigner aux âmes attendant la résurrection une demeure dans les enfers, car le larron est entré au paradis, non pas d'une façon expérimentale, mais verbale seulement ; il est inscrit pour le paradis (7).

Citons maintenant *les Pères et les écrivains qui ouvrent aux âmes des justes en général les portes du paradis,* avant la résurrection, avant l'entrée dans le royaume des cieux que nul œil humain n'a vu. Il est évident que pour ces auteurs le paradis est un séjour distinct de celui-ci.

Témoins de cette croyance sont, au IIe SIÈCLE, les sept évêques d'un CONCILE DE PERGAME, en 152 : « ... quod anima paradisi habitatione laetatur, quousque corpus suum incorruptibile recipiat... quod facit hominem regni coelorum esse participem » (8).

Selon JUSTIN, les âmes des fidèles sont dans un monde meilleur en l'attente du jugement (9). Ce « monde meilleur » est une expression discrète pour désigner le paradis (10).

D'après IRÉNÉE, « les âmes s'en vont au lieu qui leur a été fixé par Dieu » (pour les justes, c'est le paradis ; Adv. Haer., V, c. 5, n. 1) « et là, elles demeurent jusqu'à la résurrection,

(1) *Epist. 58*, n. 1 (ML 22, 580).
(2) *In Isaiam*, VIII, c. 25 (ML 24, 291).
(3) *Ad Ephes.*, II, c. 4 (ML 26, 503).
(4) *In Isaiam*, VIII, c. 26 (ML 24, 294).
(5) *Ad Ephes.*, II, c. 4 (ML 26, 499).
(6) *Quaest. 74* (MG 89, 701).
(7) *Quaest. 73* (MG 89, 700s).
(8) MANSI, *Concilia*, 1, 669s. Cf. PRAEDESTINATUS, *Haer. XV* (ML 53, 591).
(9) ... ἐν κρείττονί ποι χώρῳ μένειν ... τὸν τῆς κρίσεως ἐκδεχομένας χρόνον τότε (*Dial. cum Tryph.*, n. 5 ; MG 6, 488).
(10) Cf. TATIAN. ASSYR., *Adv. Graecos*, n. 20 (MG 6, 851).

Digitized by Google

pour attendre la résurrection » (1). Après le jugement, celles qui l'auront mérité passeront dans les cieux (2).

Au IIIe SIÈCLE, nous avons CLÉMENT D'ALEXANDRIE : « A la consommation des siècles », dit-il, « les anges transféreront les pénitents véritables dans les tabernacles supracélestes » (3), dans le sein du Père, dans le « royaume des cieux » (4) ; mais pour le moment les justes sont dans le septénaire du repos (5) où est situé le paradis (nous l'étudierons plus tard).

Selon ORIGÈNE, les âmes sont au paradis « velut in quodam eruditionis loco » (6) et finalement elles arrivent au royaume invisible des cieux, « venient etiam ad ea quae non videntur vel ad ea quorum solum nomina nunc audivimus » (7).

La croyance de CYPRIEN nous est déjà connue (p. 127).

Le IVe SIÈCLE nous fournira une foule de témoignages.

D'après EUSTATHE, le Christ a délivré des enfers les âmes qui y étaient détenues et les a conduites, avec celle du bon larron, au paradis (8). Ce séjour doit être distinct évidemment du ciel suprême où nul homme, à part N. Seigneur (le jour de son ascension), n'a pu s'élever (9).

ATHANASE : Le Christ, introduisant le bon larron, a rouvert les portes du paradis à Adam et nous a fait prévoir notre entrée au paradis (10). Le jour de son ascension, il nous a préparé en outre la montée aux cieux où il est entré comme précurseur (11).

CYRILLE DE JÉRUSALEM : Tandis que le larron et Adam jouissent déjà des délices du paradis (voir p. 126), les bienheureux obtiendront les demeures éternelles et la vie au jugement dernier (12), c'est alors seulement que le royaume des cieux leur sera proposé (13).

DIDYME : Les doux ont fixé leur tente dans la terre céleste,

(1) *Adv. Haer.* V, 31, n. 2 (MG 7, 1209).
(2) l. c. V, 36, n. 1 (MG 7, 1222).
(3) *Quis dives salvetur*, n. 42 (MG 9, 652).
(4) Ibid. (MG 9, 652).
(5) *Strom.*, VI, c. 14 (MG 9,329).
(6) *De princ.*, II, c. 11, n. 6 (MG 11, 245s).
(7) Ibid. n. 7 (MG 11, 246s).
(8) *De Engastrimytho*, n. (MG 18, 652).
(9) ... εἰς ὃν οὐδεὶς ἄλλος ἀνῆλθε τῶν ἀνθρώπων (l. c.).
(10) *Expos. fidei*, n. 1 (MG 25, 201) ; cf. *Decr. nic. synodi*, n. 6 (MG 25, 435).
(11) Ibid.
(12) *Cat. 1*, n. 2 (MG 33, 371) ; cf. *Cat. 15*, n. 33 (MG 33, 916).
(13) *Cat. 15*, n. 26 (MG 33, 908).

Digitized by Google

attendant le moment de paraître au ciel même, devant la face de Dieu (1). Or, la terre céleste, c'est le paradis (2).

ÉPIPHANE : Les justes recevront, après la résurrection, « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu,... le royaume des cieux » (3). D'ores et déjà toutefois, ils sont en repos dans la demeure choisie et souverainement agréable du paradis (4).

GRÉGOIRE DE NYSSE : Pendant que le bon larron, les martyrs (5), les Saints (6) sont déjà en paradis, le ciel lui-même ne sera accessible qu'au dernier jour (7).

JEAN CHRYSOSTOME : Ce paradis fermé depuis cinq mille ans et plus, le Christ nous l'a ouvert comme au larron (8). En outre, Dieu nous a promis de nous faire monter non seulement au paradis, mais au ciel même, car il n'a pas prêché le royaume du paradis, mais le royaume des cieux (9).

PHILASTRE : Il y a trois séjours pour les ressuscités, le paradis (Luc 23,43) ; le royaume (Mt. 25,34) et la vie (Mt. 19,17). Quand l'âme humaine part de ce monde, elle est conduite par l'ange au lieu établi, pour recevoir dans l'avenir ce qui a été proposé, d'après ses œuvres terrestres (10). Pour les saints, cette demeure provisoire est appelée paradis (11). De même DAMASE (12).

Cette doctrine sera encore professée au Ve SIÈCLE par CYRILLE D'ALEXANDRIE. Quand le Christ, dit-il, descendra du ciel avec les saints anges, il donnera aux saints les biens qui leur ont été préparés (13) ; en attendant, les âmes saintes sont sous l'autel de Dieu, au paradis (14).

THÉODORET DE CYR s'écriera : Le royaume des cieux n'est pas encore ouvert aux croyants, la résurrection générale n'est pas encore opérée (15). Cependant les saints exécutent déjà leurs

(1) *Fragm.* (MG 39, 180).
(2) *De Trinit.*, I, 16 (MG 39, 337s).
(3) *Haer. 64*, n. 69 (MG 41, 1192).
(4) *Haer. 64*, n. 47 (MG 41, 1148) ; cf. *Ancor.*, n. 65 (MG 43, 132).
(5) *Orat. II in XL Mart.* (MG 46, 772).
(6) *Orat. in funere Pulcheriae* (MG 46, 869).
(7) *Orat. in baptismum Chr.* (MG 46,600). Cf. *De beatit.*, oratio V (MG 44, 1256ss).
(8) *De cruce et latrone*, hom. I, n. 2 (MG 49, 401).
(9) *Sermo VII* ex 8 *in Gen.*, n. 5 (MG 54, 614).
(10) *Haer 124* (ML 12, 1249).
(11) *Haer 154* (ML 12, 1294).
(12) Texte p. 127.
(13) *In ps. 48* (MG 69, 1072).
(14) *De adorat. in spir. et verit.*, VI (MG 68, 433).
(15) *Dial.* I (MG 83, 72).

Digitized by Google

danses et font entendre les sons mélodieux de leurs hymnes au paradis (1).

PROCOPE DE GAZA : Les saints entrent au ciel supérieur, au-dessus du firmament, après le second avènement du Seigneur (2). Dès la mort du Christ, les pénitents sont déjà transportés au paradis (3), situé sous le firmament (4).

AUGUSTIN : Jusqu'à l'ultime jugement, les âmes sont reçues dans les réceptacles cachés (5). Pour le bon larron (6), pour les justes, c'est le paradis ou le sein d'Abraham (7). De même MAXIME DE TURIN (8).

LÉON LE GRAND prêchera, le jour de la Passion, que le paradis a été ouvert au peuple chrétien ainsi qu'au bon larron (9), mais à l'Ascension, il publiera que, par le Christ, nous avons pénétré dans le royaume des cieux (10) qui, de fait, nous sera donné après le jugement général (11).

Abordons le VIe SIÈCLE. CÔME L'INDICOPLEUSTE écrit : « A la sortie du corps, les âmes des justes, dignes d'entrer dans le royaume des cieux, sont déposées au paradis — comme celle du larron crucifié avec le Christ — jusqu'à la résurrection » (12).

GRÉGOIRE LE GRAND : Grâce au mystère de l'Incarnation, l'accès au paradis d'Adam nous est possible comme au bon larron (13) ; mais le Christ nous a élevés à un état plus glorieux que celui du paradis (14) ; nous recevons le ciel dont la porte est le jour du jugement, « est dies judicii porta regni » (15).

Même conception encore chez CASSIODORE (16).

JEAN DAMASCÈNE, au VIIIe SIÈCLE, retarde jusqu'au jugement « la possession des demeures célestes préparées avant les siècles » et « la communication bienheureuse de Dieu (17). Le

(1) *In II Cor.* c. 12 (MG 82, 448) ; cf. *Relig. Histor.*, Marcianus (MG 82, 1337).
(2) *Comment. in Gen.*, 1, 6 (MG 87, 65).
(3) *Comment. in Gen.*, 3, 18 (MG 87, 217).
(4) *Comment. in Gen.*, 1, 6 (MG 87, 68).
(5) *Enchir.*, c. 109 (ML 40, 283).
(6) *De Genesi ad litt.*, VIII, c. 5 (ML 34, 376).
(7) *Sermo 109*, n. 4 (ML 38, 638) ; cf. *Enarr. in Ps. 36*, sermo I, n. 10 (ML 36,361).
(8) *Sermo 78* (ML 57, 690ss).
(9) *Sermo 66*, c. 3 (ML 54, 366s).
(10) *Sermo 73*, c. 4 (ML 54, 396).
(11) *Sermo 9*, c. 2 (ML 54, 161).
(12) *Topogr. Christ.*, IX (MG 88, 412).
(13) *Moral.*, XII, c. 9 (ML 75, 992s).
(14) *Moral.*, XXVII, c. 15 (ML 75, 417).
(15) *Moral.*, VI, c. 7 (ML 75, 734).
(16) *De anima*, c. 12 (ML 70, 1301) ; cf. *Expos. in Ps. 138* (ML 70, 987).
(17) *Homil. IV, in Sabb. S.*, n. 35 (MG 96, 640).

Digitized by Google

paradis, par contre, est ouvert à la mort du Christ (1) au bon larron, au premier homme... (2).

BÈDE LE VÉNÉRABLE : « Caeterum sunt plures in Ecclesia justi qui post carnis solutionem continuo beata paradisi requie suscipiuntur, exspectantes in magno gaudio, in magnis gaudentium choris, quando recepto corpore veniant et appareant ante faciem Dei » (3). Alors les justes seront conduits par le Christ dans le royaume de son Père : « in regnum Patris sui perducet » (4).

Nous trouverons encore semblable doctrine chez PHOTIUS (5) (IXe siècle) et THÉOPHILACTE (6) (XIe siècle).

Il se pourrait qu'ici ou là — chez les auteurs plus récents — on doive faire une distinction locale entre le paradis destiné aux premiers parents et le paradis spirituel destiné aux âmes. Augustin, p. ex., bien qu'il s'attache de préférence à l'unité de lieu (7), n'a cependant pas de conviction bien arrêtée à ce sujet (8). Grégoire de Nazianze fait sentir aussi son indécision (9).

Les auteurs qui admettent une séparation locale entre le paradis corporel et spirituel ne confondent pas encore celui-ci avec le royaume des cieux. Témoin ISIDORE DE SÉVILLE qui semble vouloir marcher à leur suite. Pour lui, le paradis terrestre, où fut Adam, se trouve dans un lieu élevé de notre terre (10). Le paradis céleste, séjour des démons avant leur chute, il le situe au-dessus de la terre, au-delà de notre atmosphère où résident maintenant les anges apostats, c'est-à-dire dans l'espace qui s'étend au-dessous du firmament du ciel et au-dessus de notre atmosphère ; c'est une région pure, limpide, céleste, de là le nom de paradis céleste (11). Pour Isidore (sauf meilleur avis, dit-il) et pour d'autres auteurs (12), les âmes des justes attendant

(1) *De fide orthod.*, IV, c. 11 (MG 94, 1129).
(2) *Homil. III in Parasc.*, n. 1 (MG 96, 589).
(3) *Homil. IV* (ML 94, 30).
(4) *Homil. XVIII* (ML 94, 96).
(5) *Quaest. ad Amphil.*, 15, n. 2 (MG 101, 136).
(6) *In Luc. c. 23* (MG 123, 1104). Cf. BERNARD (XIIe s.), *sermo IV, in festo Omnium Ss.* (ML 183, 472).
(7) *De Gen. ad litt.*, XII, c. 34 (ML 34, 483).
(8) *De Genesi ad litt.*, VIII, c. 5 (ML 34, 376).
(9) *Orat. in S. Pascha*, n. 8 (MG 36, 632).
(10) *De ordine creat*, c. 10, n. 11 (ML 83, 940).
(11) l. c. c. 6, n. 5. 6 (ML 83, 927).
(12) P. ex. JULIEN DE TOLÈDE, *Prognosticon*, II, c. 1 (ML 96, 475) ; cf. II, c. 9 (ML 96, 479) et III, c. 52 (ML 96, 520).

Digitized by Google

la résurrection demeureraient là (1), avant de monter au ciel de Dieu et des anges, au-dessus du firmament (2).

D'après les saints Pères cités, l'âme du juste n'est pas admise dans le royaume des cieux avant le jugement dernier. Elle est introduite dans un séjour intermédiaire, provisoire. Pour la plupart des Pères, cette demeure d'attente, c'est le paradis terrestre. Peu importe que ce paradis soit localisé au ciel, car pour un grand nombre d'auteurs ecclésiastiques l'Éden est dans les hauteurs célestes, — nous le verrons plus loin — mais dans un lieu distinct du royaume des cieux. Par opposition à celui-ci, qui est le royaume du Père, on appellera le paradis, « le royaume du Christ » (3), comme aussi « réservoirs des âmes » (4), « la terre promise aux saints » (5), le « sein d'Abraham » (6), « le lieu saint » (7), « la terre des vivants » (8), « le lieu du rafraîchissement » (9), « la Jérusalem céleste » (10)...

La Liturgie chrétienne se fera l'interprète fidèle de cette conception. Jamais le prêtre sacrificateur ne demandera à Dieu que les âmes soient introduites aussitôt dans le royaume des cieux. Il le suppliera de les admettre au paradis, dans la demeure du repos, dans le sein d'Abraham, dans la Jérusalem céleste, etc...

Écoutez plutôt : « Memento eorum, quietem illis praesta, et colloca eos in habitaculis lucis, in locis spirituum beatorum, in Jerusalem coelesti, in Ecclesia primogenitorum descriptorum in coelis » (11) ; « in habitaculis lucis et laetitiae, in tabernaculis umbrae et quietis et thesauris voluptatum, ... ubi piorum animae primitias vitae absque labore exspectant, et spiritus justorum ad finem promissae mercedis pariter attendunt ; in ea

(1) L. c. c. 6, n. 9 (ML 83, 928).

(2) *Sentent.*, I, c. 30 (ML 83, 600) ; *De ord. creat.*, c. 11, n. 7 (ML 83, 943).

(3) P. ex. Hilaire, *In ps. 148*, n. 8 (ML 9, 884) ; Cyprien : « Christi locus », *De laude martyrii*, n. 21 (ML 4, 799)...

(4) Ambroise, *De bono mortis*, c. 10, n. 46 (ML 14, 560).

(5) Gaudentius, *Sermo VII* (ML 20, 885).

(6) Origène, *In Num.*, hom. XXVI, n. 4 (MG 12, 776). Ceux pour qui le paradis n'est ouvert qu'à la fin des temps, le sein d'Abraham est une partie du schéol ; p. ex., Hippolyte de Rome, *Adv. Plat.*, n. 1 (MG 10, 797).

(7) Clément de Rome, *I Cor. 5, 7 ;* cf. 34, 7 et 35, 4.

Lactance : « Ejecit » (Adam) « de sancto loco », *Epit. div. instit.*, c. 27 (ML 6, 1034).

(8) Grég. de Nysse, *De beatit.*, or. II (MG 44, 1212).

(9) Cyprien, *De mortal.*, n. 15 (ML 4, 592) ; cf. *Epist. 31*, n. 7 (ML 4, 314).

(10) Grégoire de Nysse, *In X' resurrect.*, orat. I (MG 46, 617).

(11) *Lit. Ignatii* (en usage chez les Jacobites syriens; origine pas encore étudiée), MG 5, 976. Faisant allusion au jugement dernier : « ne simus exules a gratia, neque alieni ab haereditate tua » (l. c. 972).

Digitized by Google

regione ubi operarii et fatigati paradisum aspiciunt et invitati ad nuptias sponsum coelestem desiderant « (1) ; « in sinu sanctorum Abraham, Isaac et Jacob, induc eos in locum viridem super aquas refrigerii, in paradisum voluptatis » (2) ; « in habitaculis lucis tuis » (3) ; « in habitaculis tuis coelestibus, in paradiso deliciarum, in tabernaculis lucis, in locis quietis » (4) ; « in sinu Abrahae » (5) ; « in paradiso voluptatis, in loco quietis » (6) ; « in sinu Abraham, Isaac et Jacob » (7) ; « Ipsis, Domine... locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur » (8) ; « ut ipse ei tribuere dignetur placitam et quietem mansionem » (9) ; « inter paradisi rutilos lapides gaudium possideat... portas coelestis Hierusalem apertas reperiat... et da ei requiem et regnum; id est Hierusalem coelestem, ut in sinibus patriarcharum nostrorum, id est Abraham, Isaac et Jacob collocare digneris ; et habeat partem in prima resurrectione... et cum benedictis ad dexteram Dei Patris venientibus veniat... ut digneris, Domine, dare ei locum lucidum, locum refrigerii et quietis... » (10) ; « locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas » (11) ; « ut in Abrahae gremio conlocati, illic poenas evadant inferorum et resurrectionis tempore coetibus eos sociari jubeas angelorum » (12) ; in mansionibus Moysi, Eliae, et Simonis, et Lazari cunctorumque sanctorum et in luce quam promisisti Abraham et semini ejus » (13) ; « de loco ardoris

(1) *Lit. Clem. Rom.* (comme la précédente, usitée chez les Jacobites syriens et d'origine encore obscure), MG 2, 613s.

(2) *Lit. Basil. copt.*, Renaudot, I, 18. cf. 71 ; *Dict. théol. cath.*, « ciel », col. 2503.

(3) *Lit. Jacob. syr.*, Renaudot, II, 17 ;

(4) *Lit. Joan. Chrys.*, Renaudot, II, 249.

(5) *Lit. Dioscori Alex.*, Renaudot, II, 192.

(6) *Lit. Severi Antioch.*, Renaudot, II, 327.

(7) *Lit. Jac. Baradati*, Renaudot, II, 338. Voir autres liturgies, l. c. 376, 480, 481, 552...

(8) *Sacram. Greg. Magni*, ML 78, 28.

(9) *Sacram. Gelas.*, orat. 91, ML 74, 1232.

(10) L. c. 1233.

(11) *Missale rom.* ; cf. *Ordo commend. animae* : « Jubilantium te virginum chorus excipiat, et beatae quietis in sinu Patriarcharum te complexus astringat... Constituat te Christus Filius Dei vivi intra paradisi sui semper amoena virentia... Veniant illi obviam sancti angeli Dei, et perducant eum in civitatem coelestem Jerusalem » ; *Ordo sepel. adultos* : « in sinum Abrahae angeli deducant te... In paradisum deducant te angeli : in tuo adventu suscipiant te martyres et perducant te in civitatem sanctam Jerusalem ».

(12) *Lit. gallic.*, ML. 72, 539 ; cf. « descendit (Christus) ad infernum et exinde.. tulit Adam et direxit eum in paradisum, et restituit eum una cum patriarchis » (l. c. 559).

(13) L. c. 568.

Digitized by Google

educas : ad paradisi studia jubeas pervenire ut Abrahae sinu collocatas, cum sanctis tuis in prima anastasi suscitentur » (1) ; « in promptuarium paradisi » (2) ; « refrigerium » (3) ; « dans la région des vivants, dans ton royaume et dans les délices du paradis, dans la Sion d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (4) ; « dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (5) ; « nourris-les dans le lieu de la verdure, dans le paradis de la joie, dans la céleste Jérusalem, dans le lieu d'où est sortie la souffrance du cœur et le deuil et la tristesse » (6).

La liturgie chrétienne considère le paradis (terrestre) comme le royaume des âmes, comme une demeure d'attente pour les élus jusqu'au jour où ils prendront possession des habitations que le Père a préparées dès l'origine des temps.

Les APOCRYPHES CHRÉTIENS professent, eux aussi, la même conception (7).

De cette brève étude, nous déduisons que les auteurs de l'ère patristique, que nous avons cités jusqu'au VIIIe siècle, distinguent toujours le paradis du ciel empyrée, le royaume des âmes du royaume des cieux ouvert à la fin du monde. Dans la plupart des textes, le « paradis », sans épithète, désigne le jardin des délices, qu'on le tienne pour un lieu matériel ou pour un séjour spirituel. C'est à partir du Ve siècle, semble-t-il, que l'on commence à faire dévier la signification de ce mot.

AUGUSTIN, sans être encore bien catégorique, donne le nom de « paradis » au ciel empyrée où fut ravi l'apôtre S. Paul ; toutefois, pour le distinguer de l'Éden, il l'appelle « paradis des paradis » « paradisus paradisorum » (8).

ISIDORE DE SÉVILLE use du terme « paradis » pour désigner le royaume des âmes, situé au-dessous du firmament ; mais pour ne pas confondre ce lieu avec l'Éden, il le nomme « paradis céleste « (Voir p. 135).

Jusqu'au VIIIe siècle, le mot « paradis » n'a jamais le sens de « ciel empyrée » ou « royaume des cieux » ; presque toujours, il

(1) *Lit. Mozarab.*, ML 86, 982.
(2) L. c. 85, 778.
(3) L. c. 85, 546.
(4) *Lit. Jac. min.*, MIGNE, *Apocryphes*, II, 296.
(5) *Lit. Matth. éthyop.*, l. c. 581.
(6) *Lit. Cyrill.*, cf. LIETZMANN, « *Oriens christ.* », IX, 23. *Dict. Théol. cath.*, « ciel », col. 2503.
(7) APOC. D'ABRAHAM, c. 21 ; DE SEDRACH, n. 16 ; DE PIERRE, n. 11 ; VISIO PAULI, c. 19 ; HÉNOCH SLAVE, c. 9 ; TESTAMENT D'ABRAHAM, c. 20 ; HIST. DE MATTHIEU, c. 5 ; PASSAGE DE LA B. V. M., c. 5.....
(8) *De Gen. ad litt.*, XII, c. 34 (ML 34, 483).

Digitized by Google

conserve la signification traditionnelle (1), reçue des Juifs. Et l'on comprend pourquoi le séjour ainsi nommé est décrit avec des expressions, des comparaisons, des images rappelant l'Éden (2), pourquoi il est représenté sur les monuments antiques sous des figures prises du jardin de délices (3). Partout où ce paradis est censé subsister encore, il faut donc l'entendre du jardin de l'Éden.

De fait, les chrétiens continueront de croire, jusqu'au XVIe siècle, à l'existence actuelle du paradis. Il suffira, pour le moyen-âge, d'alléguer quelques témoignages.

S. BONAVENTURE et S. THOMAS se posent la même objection : A quoi bon aujourd'hui le paradis terrestre, s'il n'y a personne pour l'habiter ? — Les contemporains auraient-ils cru sérieusement à la disparition de l'Éden, les deux docteurs n'avaient qu'à donner la réponse la plus naturelle et la plus convaincante : « Il n'existe plus ». Mais non. Ils affirment tous deux que ce lieu inhabité n'est pas inutile, qu'il sert à notre instruction. Le docteur angélique ajoute : « quamvis (ut dicitur) nunc Enoch et Elias in illo habitent » (4). Dans leurs œuvres d'ailleurs, ils considèrent le paradis comme subsistant encore à leur époque (5).

Pour DANTE, le poète chrétien, l'Eden n'est pas une île disparue au sein des flots. C'est un jardin de plaisance au sommet de la sainte montagne du purgatoire. Il le voit aux antipodes de Jérusalem et dit :

« Qui fu innocente l'umana radice ;
Qui primavera sempre, ed ogni frutto ;
Nettare è questo, di che ciascun dice » (6).

Lorsque CHRISTOPHE COLOMB atterrit dans l'Amérique continentale du Sud et se trouve en présence des eaux rapides de l'Orénoque, il s'imagine voir un fleuve descendant des hauteurs

(1) Pour le IIe siècle voir D'ALÈS, *Théologie d'Hippolyte*, 202 note 1.

(2) On l'appelle « locus divinae amoenitatis », « refrigerium », « viridarium... » ; il y a les « odores paradisi », « rura vernantia », « gramina », « romphaea », « flamma paradisi »...

(3) Femme entre deux arbres, oiseaux, ceps de vigne, des fleurs, jardin (MARTIGNY, *Dict. des antiq. chrét.*, 575 ; KRAUS, *Realencykl.*, 584s ; FELDMANN, *Paradies u. Sündenfall*, 403ss...).

(4) BONAV., *Sent.* II, dist. XXIX, *op. omnia*, II, 709 ; THOMAS, *Summa theol.*, Ia q. 102. a. 1. ad 3.

(5) BONAV., *Sent.* II, dist. XVII, *op. omnia*, II, 427 ; *Sent.* IV, dist. XX, t. IV, 541. THOM., *Summa theol.*, Ia q. 102, a. 1 et 2 ; Ia IIae q. 164 a. 2 ad 4 et 5 ; IIIa q. 49 a. 5 ad 1.

(6) *Purg.*, 28, 142ss, éd. POLACCO, 248.

Digitized by Google

du paradis, qu'il ne sera pas possible, dit-il, d'escalader sans une permission spéciale de Dieu (1).

Enfin PETAU, écrivant : « Omni propemodum christianae vetustati persuasum illud fuit, etiamnum manere pristinum illud in terra fortunatorum hominum domicilium » (2), résume parfaitement la tradition chrétienne de l'antiquité.

Sur quels fondements peut bien reposer cette ferme persuasion des chrétiens ? — Il n'est pas vraisemblable que tous aient, indistinctement et sans examen, accepté les traditions judaïques. Les Origène, les Épiphane, les Jérôme, les Augustin n'admettaient pas, les yeux fermés, les traditions anciennes ; et pourtant, ils tenaient fort à celle de l'existence du paradis terrestre. A côté des expressions bibliques qui devaient — ainsi que nous allons le montrer — les confirmer dans leurs conceptions, il faut faire la part des traditions des disciples des apôtres ou des presbytres.

S. IRÉNÉE, l'évêque de Lyon, disciple et admirateur de saint Polycarpe dont il assure conserver les premières leçons aussi fidèlement que s'il était encore à ses pieds, fait remonter aux Anciens, aux disciples des apôtres, certaines traditions ayant trait à l'Éden.

Selon cette tradition, c'est au paradis qu'ont été transférés ceux qui ont été enlevés de la terre (Énoch et Élie) ; c'est là qu'ils demeureront jusqu'à la fin des temps ; c'est au paradis d'Adam que S. Paul a été ravi et qu'il a entendu des paroles inénarrables (3) ; c'est là même qu'a été préparée la demeure des justes et des hommes doués de l'esprit (4). C'est également de la bouche des Anciens qu'il apprit l'existence de trois séjours pour les élus après le jugement : le ciel (ou plutôt le ciel des cieux) pour les uns ; les délices du paradis pour les autres et la gloire de la cité pour les derniers (5).

Comme les premiers chrétiens recueillaient et transmettaient avec soin ces traditions vénérables, indépendantes en partie de la Bible, l'on explique partiellement la persistance de leur croyance à l'existence du paradis par le respect dont ils les entouraient. *(A suivre).*

Fribourg *(Suisse).* P. ILDEFONSE AYER.
O. M. CAP.

(1) V. ZÖCKLER, *Eden, Ophir, Ephraim*, 228.
ENGEL, *Die Lösung der Paradiesfrage*, 3.
(2) *Theol. dogm.*, IV, 333.
(3) *Adv. Haer.*, V, c. 5, n. 1 (MG 7, 1135).
(4) L. c. — (5) *Adv. Haer.*, V, c. 36, n. 1 (MG 7, 1222).

Digitized by Google

LE TRAITÉ
DE S. PIERRE D'ALCANTARA

(Fin).

Au début de la dédicace, que S. Pierre d'Alcantara aurait placée en tête de son Traité, le R. P. Ubald traduit ainsi les premiers mots : « Je n'eusse point RECUEILLI ce petit traité... »

Alarmés des éloignements imposés par son ministère, ses enfants spirituels supplient le Saint de fixer, dans un mot d'écrit, ses enseignements sur l'oraison telle qu'il l'entendait, la pratiquait, la recommandait. Pour toute réponse, il fouille donc dans sa bibliothèque et dresse l'inventaire de ce qu'ont dit les autres ! A leur attente, il répond par un RECUEIL des sentences et des opinions des autres !

Pour comble même, cette anthologie se fait en pratiquant des coupures multiples chez le seul Louis de Grenade et le saint appose sa signature à un traité n'ayant presque pas un seul mot qui n'ait été emprunté (1) !

Si, du moins, « recueillir » rendait le mot RECOPILAR !

Le substantif *recopilacion* présente les deux sens d'*abrégé* ou *résumé* et de *collection*. Ces deux sens, l'académie espagnole les reconnaît au verbe *recopilar* qu'elle définit, soit rédiger ou abréger un livre, soit réunir, grouper, compiler, par exemple, des textes.

Abrégé de la doctrine de l'oraison, le petit *traité* alcantarin

(1) On comprend au contraire sans peine que Louis de Grenade ait englobé dans son travail un opuscule correspondant à la septième partie du volume qu'il était parfaitement en droit de signer puisque six parties sur sept étaient censées son ouvrage à lui. D'autant que l'illustre écrivain n'a guère fait autre chose toute la partie antérieure de sa vie durant, que déformer, en les développant, ses propres travaux et ceux des autres. Il ne serait pas difficile de multiplier ici les preuves.

Digitized by Google

méritait, à ce titre, le nom de *recopilacion,* sans qu'il fut aucunement un recueil. Le nom choisi indique la théorie personnelle du traducteur sur l'origine du Traité ; mais rend-il la pensée de celui qui l'a *composé ?*

A quoi bon le dissimuler ? Tant pour la méthode que pour la matière, en fait d'oraison, S. Pierre d'Alcantara a tiré de partout (1). C'est la loi commune de l'humanité et même de toute vie : elle s'entretient par un incessant emprunt, ou même par un universel échange réciproque. A plus forte raison, ceci est vrai pour tout mystique dont le catholicisme est plus qu'un mot. On n'édifie pas sans matériaux ; mais le bel édifice se distingue, Dieu merci, de l'amoncellement informe des pierres dont il est fait.

Jusqu'à ce jour, les traducteurs en toutes langues avaient rendu comme je viens de le dire le mot *recopilacion.*

L'italien de la vénitienne de 1565 écrivait : *Trattato della oratione et meditatione* COMPOSTO *dal Padre F. Pietro di Alcantara.* La même année, la traduction flamande de Louvain emploie, au même endroit, le mot GEMAEET dont le rapprochement avec l'allemand GEMACHT dit assez le sens. En 1586, le dominicain Salvator Pons, professeur à l'université de Barcelone (2), approuvant une édition barcelonaise du Traité

(1) « S. Pierre d'Alcantara reconnait d'ailleurs dans son épitre dédicatoire à François (lisez Rodrigue) de Chaves avoir lu beaucoup de livres sur la matière, et s'en être servi pour en faire des extraits et un résumé. » Ces lignes qu'on lit à la page 201 des *Etudes Franciscaines* (mars-avril 1923) ne sont justes tout au plus qu'en partie. Tout d'abord, le texte visé ne se trouve pas dans toutes les éditions du *Traité de l'Oraison.* On ne le lit pas, entre autres, dans les impressions dirigées par la province de S. Joseph que fonda le saint et il y avait tout lieu d'estimer la garantie d'authenticité de ces éditions de beaucoup supérieure à celle des autres. Bien plus, ce texte : *Y habiendo leido muchos libros acerca de esta materia : de ellos he sacado, y recopilado, lo que mejor, y mas provechoso me ha parecido* n'a jamais voulu dire que le Traité de l'Oraison soit un bouquet d'extraits ou un résumé de ces textes. On a simplement fait passer la doctrine de ces livres, on s'en est servi, comme de matériaux de construction : cela, oui; mais rien de plus. De ces livres, on a donné le plus excellent et le plus profitable, et cela sous une forme personnelle qui est celle de l'auteur du Traité. Aussi est-il à remarquer que l'opuscule renferme très peu de citations directes avouées.

(2) « Jamais qu'on sache, Pierre d'Alcantara n'a protesté contre son éditeur Jean Blavio, ni non plus Louis de Grenade contre Pierre d'Alcantara ou contre les paroles de Ste Thérèse » *(Etudes Franciscaines, p. 201).* Y a-t-il lieu de se demander pourquoi S. Pierre d'Alcantara ne protesta pas contre l'édition de Lisbonne ? Le saint était mort plus de six ans avant cette triste production ! Voici, d'autre part, un dominicain, contemporain, qui approuve, sans réserve, sans exprimer un doute, le *Traité* alcantarin. On pourrait lui adjoindre plus d'une douzaine de maitres du Sacré-Palais qui approuvèrent, avec la même confiance, les diverses éditions romaines. Quant à Grenade, on connait de lui une protestation, solennelle même,

Digitized by Google

écrivait COMPOST *per lo molt Reverent*, bien que le titre portât comme d'ordinaire *Recopilado*. Dès 1601, la traduction française imprimée chez la Veuve de la Nouë, le disait COMPOSÉ *par Pierre d'Alcantara*. De même la traduction latine de Dulcken, en 1607 écrivait : *Libellus aureus... ab ipso primum hispanice* CONSCRIPTUS.

Ainsi, fût-il une compilation, l'opuscule de S. Pierre d'Alcantara serait encore loin de constituer un recueil : « Au lieu que dans le simple *recueil* se trouvent réunis des morceaux laissés tels quels, ceux qui rentrent dans la *compilation* ont été employés et traités comme des matériaux, modifiés, abrégés, fondus ensemble ». Ces matériaux en l'espèce, sont des faits d'observation et d'expérience plutôt que des textes empruntés (1).

Avec beaucoup de raison, cet opuscule porte le nom de *Traité*. Il constitue « un écrit méthodique formant un tout complet sur une matière déterminée ». Mais le *Livre* de Louis de Grenade, bien qu'il renferme tout notre opuscule, mérite si peu le nom de Traité que, dans les éditions corrigées, les meilleures, l'auteur a lui-même jugé à propos de lui adjoindre un traité (2) assez long sur la matière même du Livre. Ce serait un chef-d'œuvre si prodigieux qu'un autre eût pu, à coups de ciseaux, découper dans ce fouillis un *Traité* digne de ce nom, qu'à lui seul ce caractère devrait suffire à fixer définitivement l'antériorité en faveur d'Alcantara (3).

celle de 1579 ; seulement, ceux qu'elle vise, ce ne sont ni notre saint, ni sainte Thérèse, mais les *nombreux éditeurs* faisant passer pour siens des livres où il n'y a guère de lui que le titre. Qui nous dira que la dénonciation n'atteignait pas directement, ainsi que plusieurs autres, l'éditeur lisbonnais Jean Blavio de Cologne ? On voit d'ailleurs que Grenade s'élevait contre des livres injustement attribués à lui et non pas contre un préjudice littéraire dont il aurait été victime.

(1) Dans toutes ses éditions, la lettre à Rodrigue de Chaves porte les lignes suivantes : *Como con hijos muy queridos en el senor (que assi quiero llamar a vuestras mercedes ; pues me tenes poor Padre)* NUNCA HA FALTADO *la* POBREZA DE MI DOCTRINA, E INDUSTRIA *de ayndar a la riqueza de vuestros santos propositos, y altos pensamientos*. Et le livre si demandé, si attendu, aurait été l'unique occasion où cette même *pauvre doctrine* PERSONNELLE du saint aurait fait défaut ! Cette seule fois, il aurait suppléé par de l'étranger !

(2) Bien plus, aux éditions primitives, le frontispice étant celui qu'on voit encore de nos jours, on lisait, à l'incipit : *Comienza el* TRATADO *de la Oracion* qui, à partir de 1559, devint *Comiença el Libro de la Oracion y Consideracion*. En effaçant, là aussi, ce mot de *Traité*, l'auteur cherchait-il à être plus exact ou à attirer un certain nombre de lecteurs que l'aspect plus austère du mot *Traité* aurait peut-être détournés ? On pourrait se le demander.

(3) L'hypothèse de la composition en 1556 du *Traité* alcantarin d'après le *Livre* de Grenade n'est pas glorieuse pour notre saint. Elle ne lui attribue pas moins une écrasante supériorité théologique sur son modèle. Il a fallu, on l'avouera, une certaine envergure doctrinale pour avoir su, avant toute intervention de l'Inquisition,

Digitized by Google

Elle serait fixée de la même manière par la simple considération de cette belle demande spéciale (spirituelle, selon d'autres éditions) de l'amour de Dieu, qui, se trouvant dans le *traité* de notre saint et ne se rencontrant pas dans le *Livre* de Grenade, fait écrire à l'auteur de l'article : « Là, nous ne savons plus très certainement quel auteur peut bien être antérieur ». Jusque là donc, on savait très certainement ! Et voici que cette bagatelle empêche de savoir très certainement ! Combien d'autres points on pourrait relever qui empêcheraient de savoir très certainement et décideraient du point en litige !

Pour celle-ci, c'est extrêmement simple. La deuxième partie de la *Guide des Pécheurs* où, autant du moins qu'il est permis de le savoir à cette heure, cette magnifique prière fut une première fois insérée dans un livre de Louis de Grenade, fut approuvée pour l'impression, en mars 1557. Et le *Traité* alcantarin, d'après celui-là même qui doute, est de 1556 (1). Il y a

extraire d'un livre justement condamné par celle-ci, un opuscule passant, à travers les nombreux écueils jonchant sa route, avec tant de bonheur que jamais on n'a trouvé un mot à lui reprocher. Le *Traité* fut poursuivi par les Inquisiteurs en 1559, on le sait et c'est même là ce qui explique sa complète disparition et les différences de texte ; mais il était poursuivi seulement à cause de la défense, survenue depuis sa publication, d'écrire en langue vulgaire sur les sujets de piété.

(1) Non seulement cette admirable prière, mais six ou sept autres petits chapitres de S. Pierre d'Alcantara se trouvent mot pour mot dans cette *Guide des Pécheurs* et développés dans le *Livre de l'Oraison*. On ne s'explique pas aisément pourquoi et comment notre saint aurait emprunté chez Louis de Grenade ces quelques fragments dans sa *Guide* plutôt que les passages correspondants de son *Livre* qui se lisent en raccourci ou découpés au petit *Traité*. On comprend très facilement, par contre, que, préparant le *Livre de l'Oraison* dont la *Guide* devait être une troisième partie, Grenade ait fait un triage de la matière du *Traité* employant une portion dans ses deux premières parties et conservant l'autre pour la *Guide des Pécheurs*, sa troisième partie. Au besoin il a même délayé, pour le *Livre*, les mêmes sujets dont il réservait les textes tels quels pour la *Guide*. Il est surtout très difficile de s'expliquer comment S. Pierre d'Alcantara, résumant, en 1556, le *Livre de l'Oraison*, et lui seul, a fait paraitre textuellement des passages publiés seulement l'année suivante, dans cet autre ouvrage de Grenade qu'il abrégeait en Castille, avant que l'auteur ne les eût écrits à Lisbonne. Outre cette prière, on trouve dans la *Guide* de 1557, le chapitre de la *demande ;* la fin de la méditation du vendredi, sur *les sept paroles de Jésus en croix ;* la méditation du dimanche sur la *résurrection et l'ascension* et en entier les chapitres deux et trois de la deuxième partie sur les *choses qui aident ou empêchent* la dévotion. La répétition des mêmes sujets dans ses divers livres, en variant leur rédaction, n'effrayait pas Grenade. On trouve une même prière fort longue répétée jusqu'à quatre fois avec des modifications telles qu'elle devient ici double de ce qu'elle était là. Afin d'ailleurs d'éloigner toute méprise, il est bon qu'on le sache : la somme des parties communes à la *Guide des Pécheurs* et au *Traité* alcantarin comprend plus du neuvième de celui-ci. Si donc un neuvième du *Traité* a été évidemment emprunté par l'auteur de la *Guide des Pécheurs*, quel empêchement voit-on à ce que tous les huit autres neuvièmes aient été copiés par le même écrivain composant le *Livre de l'Oraison ?*

Digitized by Google

donc, ici, évidente antériorité de notre saint. Et si elle est incontestable sur ce point, comment pourrait-elle laisser un doute, sur n'importe quel autre ?

Il eut été si simple de s'en tenir à une bonne lecture du texte latin rencontré plus haut. Ce texte est, de fait, très vénérable puisqu'il est pris dans le procès de béatification du saint établi à l'évêché de Coria, en 1618, cinquante-six ans après sa glorieuse mort.

Il est la traduction littérale d'un texte castillan publié en 1592 par le P. Jean-Baptiste de Molès qui, le premier que l'on sache, l'a donné dans un livre imprimé. De tout temps il fut accepté et reproduit par les auteurs franciscains. Il affirme nettement que Louis de Grenade a pris pour l'amplifier dans son *Livre de l'Oraison*, le petit *Traité* de notre saint sur le même sujet.

La question de l'antériorité est une fois de plus résolue sans conteste possible, car le témoignage a une autorité véritablement hors de pair, en raison du caractère indéniablement respectable de ce témoin mieux que tout autre placé en des conditions qui lui permirent de bien savoir et de dire fidèlement ce qu'il en avait été.

En 1559, âgé de dix-sept ans, Molès vint de Naples en Espagne, lors du rappel du duc d'Albe, au service duquel ses parents l'avaient attaché. Il aurait alors connu S. Pierre d'Alcantara résidant dans la région de Coria, ville qui dépendait du duc... Il avait vingt-deux ans, quand il prit l'habit franciscain, en 1564, deux ans après la mort du saint, dans la province de Saint-Gabriel, celle-là même que l'ancien provincial avait quittée pour fonder sa réforme.

La vie religieuse de Molès s'écoula donc au contact de saints personnages, compagnons immédiats et témoins oculaires des prodiges et des vertus du thaumaturge.

Lorsque se publia le *Mémorial de la province de Saint-Joseph* dans lequel est donné le texte qui nous intéresse (1) les

(1) Le *Mémorial* de Jean-Baptiste de Moles présente, entre beaucoup d'autres particularités entièrement intéressantes, ce fait que, s'il fut écrit pour la première fois au couvent de Badajoz, il fut repris et mis en l'état où nous le lisons au couvent même de Saint-Onuphre de la Lapa où le saint contemplatif avait composé le *Traité de l'Oraison*. Il fut refait *auiendose despues hallado otras escripturas y prouanças de cosas senaladas dignas de memoria*. Ceci pourrait faire supposer que l'auteur cherchait à se rendre compte des choses et qu'il n'avançait pas sans preuves. De ce que ces papiers et écrits de toute nature ne sont point parvenus jusqu'à nous, il ne s'ensuit pas qu'ils n'ont pas été consultés et fidèlement transmis. La parole d'un homme comme lui doit, sur ce point, nous suffire d'autant qu'elle est garantie par l'approbation octroyée par ses censeurs et supérieurs.

Digitized by Google

rapports entre la province de Saint-Gabriel et celle du réformateur étaient plus tendus que jamais, à l'occasion de l'échange de plusieurs couvents. Dans cette période de 1587 à 1595, on rencontre Molès agissant avec énergie, au sens des intérêts de sa province. Il n'y a donc pas lieu de le suspecter, quand il lui arrive de parler avantageusement du saint auteur.

Il convient d'ajouter que, toujours éclatantes, ses hautes vertus lui valurent au sein de l'Ordre, les charges les plus éminentes et, au dehors, la confiance des papes et de tous ceux qui le connurent. On rapporte de lui des actes de véritable héroïsme qui confondraient les plus intrépides. Toute sa vie, son amour de l'Ordre le porta à chercher et à recueillir les faits édifiants de ses confrères passés, et présents, et on lui doit la conservation d'une multitude de hauts faits dignes du plus grand intérêt (1).

On ne saurait raisonnablement exiger de ce premier témoin ce qu'il n'a pas eu la pensée de nous transmettre, ce dont personne ou à peu près personne ne se préoccupait, de ce temps là; il ne se pose ni en historien de l'Ordre, ni en panégyriste de la province ; il ne songe pas à fournir des informations à ceux qui, plus tard, voudraient écrire soit l'histoire, soit le dithyrambe de leur province ou de quelqu'un de leurs héros.

Son cas est tout autre. Vivant au milieu de religieux très vertueux, que positivement il savait incapables de lui en imposer, il n'a pu se refuser à croire les faits dont ils se disaient les témoins (2). Ces faits prodigieux, souverainement édifiants,

(1) Ce *Memorial*, on le sait, fut fait par ordre du général franciscain Gonzaga qui voulut empêcher de se perdre à jamais une multitude de faits édifiants et instructifs, autant que glorieux pour l'Ordre, assis, de par ailleurs, sur des preuves irrécusables. Il manda donc une instruction et un règlement devant servir de guide, dans les diverses provinces, pour que le travail se fît dans les meilleures conditions possibles. Cette pièce a été insérée à la fin des préliminaires. C'est d'elle que D. Cristobal Pérez Pastor, rendant compte du livre, au n° 388 de la *Bibliographia Madriléna (tom. I. p. 199)*, écrit : *puede servir de modelo especialmente en lo que se refiere al examen y recoleccion de los documentos que han de servir de base para una obra historica.* Voilà où en étaient, en ces siècles de noire ignorance, en fait d'esprit critique, nos dévots chroniqueurs !

(2) Daza qui publia en 1611 à Valladolid la quatrième partie des Chroniques générales de l'Ordre, se présentait ainsi au lecteur : *Sigo muchos memoriales de mano, sacados de fidelissimos archivos, relaciones autenticas, hechas por autoridad de justicia ante Notarios publicos, y escrivanos reales : muchos processos autenticos, y sellados con sellos publicos, porque como algunos son de tierras tan remotas y estranas, hase pretentido que todos vengan bien autorizados, y sean muy sin sospecha : entre los quales se hallaran algunos con ciento, ducientos, trecientos, y alguno con mas de mil testigos jurados, y examinados en diuersos tribunales, por diferentes Obispos, y Arcobispos, en forma que hazen fe en qualquier tribunal y juyzio contradictorio. Tambien me valgo de historias fidedignas de otros reynos, y religiones,*

Digitized by Google

Molès a cru ne pouvoir être plus utile aux générations futures qu'en les leur transmettant, tels qu'il les avait directement ou indirectement reçus. Tout son rôle est presque toujours celui-là.

Son autorité me semble donc plus sûre, mieux garantie que celle de tous les documents et archives et il a fallu une vraiment singulière disposition d'esprit pour oser insinuer qu'un homme aussi digne de vénération « attendit que fût survenue la mort de Louis de Grenade, pour vomir son mensonge! » (1) Avec moi, le lecteur saluera en lui le témoin authentique de la tradition la plus vénérable, telle qu'elle était, non point en 1592, mais du vivant du grand thaumaturge (2).

Alors même que l'opuscule de Martin de Lilio serait très sûrement et en tout authentique et que cet auteur aurait écrit ce qu'on lui a attribué contrairement au sens obvie et très clair de son texte, son témoignage, bien que contemporain, ne pourrait être mis en balance avec celui de Jean-Baptiste de Molès. On ne sait pas qui fut ce Martin de Lilio; on ignore sa valeur intellectuelle et morale ; on ne l'a jamais vu mêlé, ni directement ni indirectement, aux péripéties de la vie du saint. Il a été si effacé dans l'Ordre que, parmi ses confrères, nul ne l'a connu ni ne s'est souvenu de lui. Si bien qu'on serait tenté d'admettre tous les doutes à son occasion et au sujet de son livre qui renferme au moins une erreur historique manifeste, celle du provincialat du saint en Portugal, dans la province de la Pitié.

On a également cherché à opposer un mot de Jean de Ste-Marie qui, une vingtaine d'années après Molès, au temps de la béatification, rapporta les mêmes faits, mais sous une formule

de las quales he sacado lo que desta hallo con mucha verdad escrito : y de papeles, relaciones, y procesos de diuersas naciones, de que dan buen testimonio los muchos que se hallaran en mi poder escritos en varias lenguas, Latina, Italiana, Portuguesa, Catalana, Japona y Castellana. Voilà comment s'écrivaient alors nos chroniques et légendes ! Molès pouvait avoir autant de confiance dans les témoignages de ses confrères dont il connaissait la haute vertu que dans les affirmations garanties par serment qui lui parvenaient des études des notaires ou de la poussière des archives, quelque vénérables que fussent tous ces documents écrits.

(1) Voir deuxième pièce justificative.

(2) Chez Molès, il n'y a ni la date ni le lieu de la composition du *Traité*, mais il y a, très clairement, le fait concret de l'antériorité du saint franciscain sur l'écrivain dominicain et l'affirmation on ne peut plus nette de la dépendance de ce dernier par rapport au premier. Les écrivains du temps de la canonisation de S. Pierre d'Alcantara n'auront pas plus imaginé le lieu et la date que Molès n'a imaginé l'antériorité et la dépendance. Si nous ignorons leurs sources, ce n'est pas là une preuve qu'elles n'aient point existé ou même qu'elles n'existent pas, de nos jours encore. Peut-être les retrouvera-t-on, plus tôt qu'on ne suppose. Tant d'autres découvertes se sont déjà réalisées !

Digitized by Google

indiquant que c'était là ce qu'on disait. (1) Ignorant le texte antérieur de Molès suivi par l'ensemble des auteurs franciscains, les Bollandistes dirent que ceux-ci avaient, à l'unanimité, tronqué ce texte, pour laisser croire à une certitude absolue, là où Jean de Ste-Marie s'était montré hésitant. Une simple inspection du contexte aurait suffi à faire justice de ces allégations (2) qui ne péchaient pas par un excès de respect pour des hommes dignes de vénération.

Ils sont moins pardonnables ceux qui, de nos jours, continuent à opposer ce témoignage à celui de Molès. Dans l'édition critique de *Rinconete y Cortadillo* (p. 225), D. Francisco Rodriguez Marin, le fameux érudit, juge compétent s'il en fut, aujourd'hui académicien et directeur de la Bibliothèque Nationale de Madrid, s'exprime ainsi : « *Cervantes, hasta en los casos en que no por si, sino por medio de los personajes de sus novelas usaba algun modismo vulgar, anadia* COMO SUELE DECIRSE, *y mas de ordinario,* COMO DICEN ». Ainsi a fait Jean de Sainte-Marie : Au lieu d'émettre un doute que le contexte ne justifie

(1) Instabant quoque ut scripto quaedam tractaret, ex quibus deinceps haurire possent monita pro sua directione. Quamvis tam parvus et vilis sibi esset, manum operi admovit ; non quod multa conscripserit volumina, ut alii quidam sancti, ast quae nobis in hoc genere reliquit, etsi pauca sint, ostendunt quam generoso duceretur spiritu, quam ardenti flagraret zelo. Scripsit nempe tractatum, parvum quidem sed simul valde copiosum, tamquam regulam et compendium doctrinae viris spiritualibus accommodae, in qua et modos indicat quibus in hac via tendendum ad perfectionem est. Hoc libello continentur quaecumque ad vitae sanctitatem conferre possunt. Quem ferunt docto, spirituali ac sancto viro, Fr. Ludovico de Granada, in deliciis fuise, ac principium tot egregiorum et salutarium librorum, quos hic tanto cum proventu et doctrina de oratione et meditatione composuit. (*Acta Sanctorum Octobris tom VIII, p. 688, n° 144*). Même en attribuant au mot *ferunt* le sens d'incertitude qu'absolument rien n'autorise à y voir, le doute porterait uniquement sur le fait qu'il a servi de modèle et de point de départ à Grenade pour ses grands travaux, mais ne conclurait rien contre l'antériorité du saint. Le mot *Scripsit* n'en subsisterait pas moins, avec toute sa vigueur. Les Bollandistes en conviennent.

(2) Voici la suite immédiate du texte de la note précédente : Tandem uno ore asserunt omnes, sanctum Fr. Petrum mysteria orationis et contemplationis apprime perspecta habuisse. Nec mirum : decebat enim, imo et necessarium erat, ut cui incumbebat caeteros docere, praeclare et ipse edoctus esset, et qui alios in via tam perfecta, tam sublimi manuducere debebat, exemplar esset perfectionis, specimen poenitentiae, abyssus humilitatis et compendium omnium virtutum. (*Ibid. n° 145*). C'est peut-être par cette extraordinaire et universelle opinion des contemporains sur la maitrise de S. Pierre d'Alcantara en fait d'oraison qu'il convient de s'expliquer le mutisme absolu de Louis de Grenade, au sujet de celui dont il déformait l'ouvrage en le développant. Il y a bon nombre de points sur lesquels Louis de Grenade ne suit pas S. Pierre d'Alcantara, enseigne même à côté, sinon contradictoirement. C'en était assez pour empêcher un homme ayant gardé un reste de modestie de publier le nom de celui que tout le monde exaltait tant et que lui semblait vouloir corriger.

Digitized by Google

nullement, par cette manière de parler, il a signifié qu'il rapportait CE QUE TOUT LE MONDE DISAIT TOUT HAUT (1).

Qu'on ne réclame pas des dates à Jean de Sainte-Marie, pas plus qu'à Molès. L'un et l'autre connut de tout autres préoccupations. Pour rencontrer des dates fixes, précises, il faut se transporter à un temps où l'on a eu besoin de ces aides si excellentes de l'histoire, où la forme et la méthode historiques se sont imposées à ceux qui, jusque là, faisaient, en toute simplicité et en parfaite loyauté, office de chroniqueurs.

Dans les préliminaires de sa vie de saint Pierre d'Alcantara, imprimée à Naples en 1667, Jean de Saint-Bernard raconte qu'ayant été officiellement chargé par l'Ordre de préparer la canonisation du réformateur, il présenta aux cardinaux intéressés les biographies du saint. La réponse fut que, nonobstant leur valeur, ces travaux ne pouvaient suffire aux exigences de la cause. Ils l'obligèrent donc à faire un travail nouveau pouvant servir de base à l'histoire et qui fût lui-même fondé sur le procès de béatification. Jusqu'à achèvement de l'ouvrage, il était impossible de donner suite à la béatification si désirée de tous.

Dix années entières furent ainsi occupées. Non seulement les procès du saint et de Ste Thérèse furent à plusieurs reprises lus et relus, mais on fit venir à Rome tout ce qu'on put de livres, d'écrits, de témoignages, de documents de toute sorte, le tout authentiqué avec le plus grand soin. (2) On établit ainsi une

(1) Ces mots de Jean de Ste-Marie expliqueraient encore mieux peut-être le sens du mot *dicen:* Sancti Petri sodales parvi faciebant ea quae ipsi quotidiana fere erant, quaeque omnes et videre et audire poterant, licet ipsa essent memoria dignissima... Nihilominus memoria venerabilis illius Patris adeo remansit apud filios suos vivida, ut multorum amorum series non potuerit eam obliterare. Imo inter eos circumfertur brevis quaedam notitia quorumdam ipsius gestorum ; pauca tamen sunt haec in comparatione illorum quae dici potuissent. *(Ibid. p. 657, n° 2)*. Jean de Ste-Marie n'avait pas rencontré le fait dans les anciens papiers, bien que Molès l'eût, il y avait plus de vingt ans, publié dans le *Mémorial;* c'est pourquoi il écrivit qu'on le disait. L'ombre d'un doute n'y transparaît pas. La gêne, sinon l'antipathie qui dut se manifester, au début surtout, entre les deux provinces sœurs et voisines et dont Jean de Ste-Marie fut lui-même personnellement victime, aura sans doute rendu plus difficile la consultation, par chacun, des documents intimes de l'autre. Or, sûrement, les témoins des faits du saint antérieurs à la fondation de la province de St-Joseph ne furent pas tant ceux qui le suivirent dans sa réforme que ceux, de beaucoup plus nombreux, qui demeurèrent dans leur province d'origine. Mais les uns et les autres parlaient, plus qu'ils n'écrivaient. C'est pourquoi : *dicen.*

(2) Un de ces livres pouvait être le *Chronicon de la provincia de San Joseph* auquel, semble-t-il, faisait allusion le Père Jean de Sainte-Marie, dans la note précédente. Il avait pour auteur *fr. Angel de Badajoz, Predicador y Definidor general de los Descalsos de San Francisco en la provincia de San Joseph.* D'après le Père Marc d'Alcala, ce travail circulait à l'état de manuscrit et était lu au réfectoire en

Digitized by Google

histoire du saint, au dire des connaisseurs, demeurée la meilleure qu'on ait jamais écrite. Je ne m'aventurerai pas à avancer que tout y soit absolument et également sûr. Une œuvre humaine peut-elle se flatter d'en être là? Mais enfin, l'on y trouve tout ce qu'on peut souhaiter de plus fouillé, de plus consciencieusement travaillé. Chacun n'a qu'à puiser et à contrôler, s'il le croit bon.

Le livre ayant été approuvé, « sur censure de personnes doctes et qualifiées » par le provincial Gaspar Garcia, à la date du 9 juillet 1665, ce fut très certainement ce franciscain, et non point l'oratorien François Marchèse qui, le premier, fixa dans un livre imprimé arrivé à notre connaissance, la date de la composition du *Traité de l'Oraison* au gardiennat du saint au couvent de la Lapa, c'est-à-dire à l'intervalle du triennat de 1532 à 1535. Il eut très certainement ses raisons pour cela. N'en sachant pas plus long, je m'en rapporte à lui d'autant que depuis, jusqu'à ces derniers temps, aucun de ceux qui ont apporté une date ne s'est écarté de là.

Seuls, les Bollandistes, qui ont traité de l'opuscule de S. Pierre d'Alcantara avec une insuffisante documentation (1)

chacune des provinces alcantarines, dès 1600. V. Vicente Barrantes. *(Catalago razonado y critico de los libros, memorias y papeles, impresos y manuscritos, que tratan de las provincias de Extremadura)*, le donne pour imprimé à Madrid en 1600, en un in-folio et il ajoute : Es una recopilacion biografica de todos los varones justos de la provincia, sus virtudes y milagros que se leyo por muchos anos en el refectorio de San Bernardino de Madrid ; pero no he podido agenciarme un solo exmplar, ni existe en las principales bibliotecas de Espana (*p. 124, n° 126*). Manuscrit ou imprimé, ce *Chronicon* est aujourd'hui perdu, alors qu'il a été, en d'autres temps, extrêmement connu de ceux qu'il intéressait surtout. Plusieurs autres travaux seront certainement dans le même cas. Il serait prudent de tenir compte des casualités de cette nature, avant que d'imputer à Marchèse ou à Jean de Saint-Bernard la responsabilité de la fixation de la composition du *Traité* au gardiennat de la Lapa. De ce qu'ils n'ont pas dit où ils ont trouvé cette date, il ne s'en suit nullement que ces auteurs l'aient eux-mêmes forgée. Tout ce qu'il est permis d'avancer, c'est qu'ils sont venu les premiers, *à notre connaissance*, qui aient livré cette date au public.

(1) Ceci n'empêche pas de reconnaître le mérite des Bollandistes au point de vue hagiographique ; n'eussent-ils fait que donner la reproduction de Laurent de S. Paul et la traduction de Jean de Ste-Marie, on ne saurait leur être assez reconnaissant. Mais, véritablement, la question de l'opuscule ne pouvait se trancher à coups d'éditions du dix-huitième et du dix-neuvième siècles d'autant qu'*elle est, avant tout, affaire de critique interne, dans l'état actuel de nos connaissances*. A ce point de vue, le Père Cuervo a rendu un immense service à la cause, non point par ce qu'il a écrit, mais par les reproductions des anciens textes. Nonobstant leurs défectuosités, ceux-ci nous ont permis de comprendre que les confrères contemporains n'avaient pas cru se rendre injustes envers Grenade en lui laissant attendre jusqu'à l'âge de plus de cinquante ans le doctorat et le provincialat. On souffre de voir les Bollandistes n'avoir, ici, d'autre criterium qu'un simple préjugé et en arriver à la solution que voici: Omnibus itaque sedulo perpensis, id nobis videtur verosimilius : S. Petro proe manibus fuisse Tractatum manuscriptum, aut si mavis, notas a Granatensi paratas,

Digitized by Google

crurent pouvoir s'appuyer sur Laurent de S. Paul pour retarder la date jusqu'en 1537-1538. A celle-ci, ils découvrirent une multitude d'inconvénients et crurent dès lors avoir d'excellentes raisons pour attribuer l'antériorité à Grenade. Que n'ont-ils vu que leur interprétation et ses difficultés naissaient d'une simple coquille qu'ils auraient pu aisément corriger !

Au commencement du chapitre 12 (p. 24), Laurent de S. Paul mentionne un chapitre de Badajoz tenu en 1537 où l'on élut pour provincial Diego de Chaves. Il y a là une erreur manifeste : la série des chapitres de S. Gabriel vers cette époque est répartie ainsi :

5me chapitre provincial, tenu le 14 décembre 1528 à la Lapa ; élu : Fr. Miguel Roco ;

6me chapitre provincial, tenu le 14 février 1531 à Badajoz ; élu : Fr. Diego de Chaves ;

7me chapitre provincial, tenu le 14 décembre 1532 à..... ; élu : Fr. Francisco Fregenal ;

8me chapitre provincial, tenu le 14 octobre 1535 à Badajoz ; élu : Fr. Antonio Ortiz.

On le voit : c'est du chapitre de Badajoz tenu en 1531, et non celui qui se tint dans la même ville en 1535, que Laurent de S. Paul veut parler. Et ainsi, il est d'accord avec tous les autres auteurs. Il y a eu quiproquo, coquille... (1) Soit. Choses irréparables pour qui ne reconnaît que le document matériel, brutal, mais très aisées à remettre au point, en tempérant celui-ci par une critique prudente et suffisamment documentée.

La confusion dont les Bollandistes se plaignent, dans les événements antérieurs à la fondation de la province de St-Joseph, est très réelle. Mais était-il si difficile de comprendre que l'histoire de cette période doit se chercher auprès des chroniqueurs de la province de St-Gabriel à laquelle appartenait alors le saint, et non dans celle qu'il ne fonda que trente ans plus tard ? Or,

ex quibus ille longe maximam partem libellum suum, Roderico de Chaves primum aliisque B. Viri devotis ejusque fratribus communicatum, ac deinde sub exitum ejus vitae typis mandatum concinnavit. Atque in hac hypothesi (hypothesis enim est. cum certa et, ut aiunt, positiva desiderentur argumenta) utriusque silentium haud absurde interpretatur *(p. 630, n° 91)*. Qu'on me permette de faire grâce de l'explication annoncée ; elle vaut ce qu'on vient de lire. Seulement, vu le cas qu'on aurait su en faire, je me félicite de ne m'être jamais préoccupé de découvrir la preuve matérielle qu'on m'a reproché de n'avoir pas. On aurait trouvé le moyen d'éluder la preuve matérielle qui n'aurait jamais eu, elle aussi, qu'une valeur négative ; on n'échappe pas aux déductions de la critique interne, seule de mise ici.

(1) La simple inspection du texte de Laurent de Saint-Paul pouvait suffire à faire transparaître la contradiction et à découvrir l'erreur typographique très manifeste,

Digitized by Google

l'histoire de S. Gabriel a été écrite par plusieurs auteurs. Que ne l'a-t-on consultée? Un document isolé est, certes, une excellente chose; mais il ne suffira jamais à remplacer une documentation.

Jean de Saint-Bernard, qui écrivait en 1667, montre S. Pierre d'Alcantara et ses deux compagnons portant en 1534 les pièces d'un procès à l'évêque de Coria, Diego Enriquez de Almanza, qui ne fut consacré qu'en 1550. C'est évidemment une grosse erreur et ce n'est malheureusement pas la seule de cet excellent livre. Mais si celui-ci a eu tort, l'historien de Saint-Gabriel ne s'est pas trompé en fournissant le canevas des mêmes détails en 1652, quinze ans auparavant, et en taisant le nom de l'évêque de Coria qui reçut les pièces. Jean de Saint-Bernard a très mal suppléé à ce silence. A-t-on, de ce fait, le droit de supposer, chez les historiens, une confusion entre ce procès de 1534 et celui qui eut lieu, vingt ans plus tard, à la mort de Fr. Jean Pascal? En aucune manière. Malgré l'erreur, les faits subsistent, à nous de savoir les démêler au moyen d'un solide contrôle (1).

(1) Voici le texte de Juan de la Trinidad, chroniqueur de S. Gabriel : En este tiempo algunos padres graues de la Provincia de Santiago intentaron renouar contra la nuestra las pretensiones antiguas. Tuuo desto noticia nuestro Comissario Provincial Fray Antonio de Gallegos, y nombro por Procuradores, que solicitassen, y defendiessen nuestra causa al santo Fray Pedro de Alcantara Guardian de la Lapa, à Fray Juan de Yanguas Guardian de Montecoeli del Hoyo, y a Fray Antonio de Paz Guardian de Los Angeles. Les dichos tres Procuradores hycieron sacar muchos traslados del Breue que Fray Angel de Valladolid impetro del Papa Clemente septimo, en el ano de mil quinientos y veinte y seis, de que hicimos mencion en el capitulo diez y nueue deste segundo libro, y los autorizaron con el sello del obispo de Coria, y con la firma, y testimonio de su Prouisor. Con este Breue Apostolico requirió el comissario Provincial al Obispo de Plasencia, que era don Gutierre de Carbajal, para que pues en èl era nombrado por protector, y juez conseruador Apostolico de nuestra Prouincia de San Gabriel, aceptada la tal juridicion Apostolica, expediesse los processos necessarios. Hizolo assi el Obispo don Gutierre, y publicó un edicto, mandandole fijar en las puertas de su Iglesia Catedral, en el cual, inserto de verbo ad verbum el dicho Breue de Clemente Septimo, cita a todos y a cada uno de les Frailes, Prelados, y subditos de la Orden de nuestro Padre san Francisco, y en especial a los de la Prouincia de Santiago, para que dentro de diez y ocho dias parezean, a alegar, si tuuiessen que, contra la dicha Prouincia de San Gabriel, o contra alguno de sus Conuentos, y les senala por sus estrados las casas Episcopales de su dignidad, dende serian oidos, y se les administraria justicia. Contiene otras clausulas muy fauorables a nuestra Prouincia este edicto, cuya fecha es a treze de Diziembre de mil y quinientos y treinta y quatro. Fijóse este edicto en vna de las puertas principales de la Iglesia Catedral de Plasencia, a diez y nueue de Diziembre del mismo ano, como consta del testimonio que dello dà Alonso Ruiz Notario *(pp. 306-307)*. On peut donc, encore aujourd'hui, trouver quelques renseignements très précis; seulement, il faut les chercher là où ils sont, et non là où ils ne peuvent pas être. La pièce qu'on vient de lire prouve combien le Père Ubald a eu raison de parler d'un « premier gardiennat à La Lapa supposé entre 1532 et 1535 ». On vient de rencontrer le 7me chapitre de Saint Gabriel, tenu en 1532; le huitième en 1535. Voici maintenant des actes

Digitized by Google

On se permet d'écrire : « De l'étude même de la vie de D. Roderico *(en castillan, D. Rodrigo)* qui fut l'initiateur *(un des nombreux initiateurs)* de ce *Traité*, qui le fit écrire *(?)* et imprimer *(??)* et en reçut la dédicace *(il n'y eut point de dédicace, mais une lettre accompagnant l'envoi du livre tant désiré)*, il ressort bien que ce Traité fut composé vers 1556 ».

Je le veux bien, mais j'aimerais à savoir où l'on a découvert cette précieuse biographie ; car, jusqu'ici, nous ignorions tout de Rodrigo de Chaves, comme de Diego Enriquez de Almansa, cet autre ami du saint, sauf quelques petits faits intéressants sans doute, précieux même, mais ne donnant qu'une bien faible lumière sur ces grandes existences.

Fort heureusement pour nous, l'intérêt, ici, est surtout à examiner comment on établit cette date de 1556 qui n'avait jusqu'à ce jour été supposée par personne.

« C'est en effet vers cette date, se trouvant à Placensia (*les autres écrivent* Plasencia, *ou encore* Placencia), que S. Pierre d'Alcantara entra en relations avec Don Rodrigo de Chaves. »

Les auteurs ont tous signalé un gardiennat du saint à Plasencia pendant le provincialat de Diego de Chaves (1531-1532). Ils ont dit le souvenir affectueux du saint pour ce couvent où il aimait à se retrouver le plus souvent possible et dont il fit choix pour la réunion de ses supérieurs tenue vers le milieu de son provincialat, le 18 avril 1540. Si, en ce point, on fait confiance aux auteurs, pourquoi ne les croirait-on pas quand ils fixent tous la conversion de don Rodrigo à l'époque de ce gardiennat de Plasencia, et non pas vingt-cinq ans plus tard ? (1)

publics, notariés, donnant, en décembre 1534, à S. Pierre d'Alcantara, le titre de gardien de La Lapa. Est-il possible de dire plus évidemment ou de façon plus authentique, que le gardiennat alla de 1532 à 1535, ainsi que tout le monde jusqu'ici, le Père Ubald seul excepté, l'a cru sans hésitation aucune.

(1) Les auteurs s'accordent à nous montrer Rodrigue de Chaves et les autres disciples ou fils spirituels du saint formés tout d'abord à l'oraison par voie d'enseignement oral. Mais le ministère obligeait le maître à des absences fréquentes ; ce fut pour se compenser qu'ils désirèrent et demandèrent un petit écrit renfermant l'essentiel de ce qu'ils devaient savoir. Tant que le saint s'occupa dans la région, missionnant à de petites distances, on pouvait du moins se retrouver et se parler, il les laissa solliciter et n'en fit rien. Mais la situation changea quand le chapitre de 1532 fixa saint Pierre d'Alcantara, comme gardien, au couvent de la Lapa, à trente-quatre lieues de Plasencia. Les déplacements devinrent normalement impraticables pour lui comme pour eux et l'on s'explique qu'à ce moment sa résistance ait cessé et que, comme par force, il ait dû écrire son *Traité de l'Oraison*. Ainsi la lumière se fait sur le commencement de la lettre qui se lit en tête de l'opuscule. Et l'expli-

Digitized by Google

On ajoute que don Rodrigo était « originaire de Ciudad Rodrigo. »

Dans les *Anales de Plasencia,* le dominicain Alonso Fernande donne la succession de la famille de Chaves de Ciudad-Rodrigo On n'y voit pas trace de l'ami du saint. Peut-être serait-on plu heureux en demandant à Trujillo où résidait une autre branch de cette famille ; on irait à coup sûr, je crois, en cherchant a Plasencia même où nos auteurs ont unanimement situé et l personnage et sa conversion (1). L'erreur n'aurait pas été com mise si l'on avait eu sous les yeux, non pas une, mais diverse éditions du *Traité.* Si quelques-unes, de fait, à la lettre dédicace le font *Vecino de Ciudad-Rodrigo,* d'autres le veulent *Ciuda dano de Plasencia;* l'acte de donation de Pedroso dont il va être question, le désigne comme *vecino del lugar del Pedroso*

cation ne vaut que pour cette date. Car après, sauf le temps passé en Portugal, il es tout le temps définiteur ou provincial et plus libre pour circuler. Mais la même explication ne dit plus rien après 1553, date de la première édition de Louis de Grenade car, presque aussitôt après, on voit le saint à Coria, puis au Pedroso, tou à côté de ceux qui avaient le plus insisté pour avoir le livre. Celui-ci avait donc alor moins d'utilité que jamais, d'autant qu'il était facile de contenter les désirs des disciples en les renvoyant à l'ouvrage de Louis de Grenade. Bien plus, comprendra-t-on jamais qu'un homme aussi humble n'eût pas prié ce dernier d'abréger lui-même son *livre,* si, déjà existant, il eût si parfaitement répondu à sa façon d'entendre l'oraison et à l'attente de ses disciples ?

(1) Al muy reverendo Padre mio el Padre Fray Pedro de Alcantara en el Pedroso. — Muy Reverendo senor mio. De Coria he sabido como Rodrigo de Chaves, y su muger, son idos a Ciudad Rodrigo. Hagame V. R. saber si es de assiento, y como iba Dona Francisca. Tambien estoy con cuydado de no saber como le và à V. R. y como esta provehido. A mi contador escribo, que sepa lo que V. R. huuiere menester, y lo provea antes que se venga de Coria, donde està. V. R. le escriba, y avise de lo que quisiere, que al pie de la letra se harà lo que mandàre. En esta casa tenemos à Dios gracias salud, y arto deseo de ver à V. R. Hace aun frio. De Don Luis no sè nada, pero no creo que vernà tan presto. V. R. se acuerde de mi, y me encomiende à nuestro senor. El guarde su muy Reverenda Persona. De Lagunilla 2. de junio. A lo que V. R. mandàre. Hs Obispo de Coria. Cette lettre citée par le Père Diego de Madrid (*t. 2, p. 251*) d'après l'original qu'il avait sous les yeux, fait voir que les amis des époux de Chaves croyaient que ceux-ci pouvaient nourrir la pensée de se retirer à Ciudad Rodrigo pour s'y fixer. C'est là une preuve suffisante qu'ils n'étaient pas originaires de cette ville, puisqu'ils avaient, dit-on, quitté leur ville natale parce que les effets de leur conversion étaient insupportables à leurs parents. Elle explique d'ailleurs comment les éditions du *Traité* imprimées vers le temps de la mort du saint ont pu mettre à la dédicace, *Vecino de Ciudad-Rodrigo.* Vers ce temps-là, les deux convertis habitaient effectivement cette ville où la santé de la dame les aurait obligés de chercher un refuge, semble insinuer la lettre écrite, peut-on croire, tout à fait vers la fin de la vie du saint. On a déjà observé que les éditions de la province de Saint-Joseph portent toutes : *Ciudadano de Plasencia,* preuve nouvelle, à nos yeux, de leur authenticité en même temps que de l'ancienneté de la lettre dédicace et par suite, du *Traité.* Plus rapprochée de l'époque marquée, par le Père Ubald, cette lettre eût été adressée au *Vecino del lugar del Pedroso.*

Digitized by Google

Pour ceux qui connaissent le castillan, ces titres qui, au fond, ne se contredisent en rien, n'indiquent nullement des lieux d'origine.

Quand il eut été converti par le saint, ajoute-t-on, « une fois venu à vie meilleure, Don R. de Chaves dut quitter son pays (1), sa famille ne pouvant supporter un tel changement de vie. Où alla-t-il ? Il alla au Pedroso, près de S. Pierre d'Alcantara ».

Au Pedroso, la chose est possible. Mais, près de S. Pierre d'Alcantara, est-ce bien sûr ? L'acte officiel cité ici même laisse entendre au contraire que ce fut S. Pierre d'Alcantara qui, après la cession du 22 mai 1557, vint s'installer dans la maison environnée d'un jardin clôturé que les époux de Chaves avaient disposée pour eux et que, jusqu'à ce jour, ils habitaient : *El, y la dicha dona Francisca, su mujer habia edificado una casa y cercado parte de un pedazo de tierra para huerta, que el consejo de este lugar le habia dado para esto... Y por tanto dixo que le daba la dicha casa, y huerta, para que el con su companero, e las personas que el quisiere tener en su compania, moren por todos los dias de su vida en la dicha casa, y se aprovechen de la dicha huerta, y tierra.* Cette maison avec ce jardin et ce terrain avaient jusque là servi d'habitation aux époux de Chaves et c'est pourquoi ils achetèrent alors pour y loger eux-mêmes une autre maison dans la localité, suivant la déposition des anciens du Pedroso mentionnée par le P. Martin de Saint-Joseph.

Et l'on continue : S. Pierre d'Alcantara » venait de commencer sa réforme après en avoir reçu permission pontificale ».

De l'avis de tous, cette permission avait été accordée par Paul III, dont la mort arriva le 25 mars 1555. Voilà qui aidera à comprendre combien il est croyable que le réformateur attendit à l'année suivante pour mettre à exécution le bref qu'il avait fait solliciter. Cette date sûre rend surtout très croyable que D. Rodrigo, qui s'employa alors à obtenir le bref ou la permission au saint, n'a pas connu celui-ci avant 1556.

Le bref, poursuit-on, fut obtenu précisément par l'intermédiaire de son néo-converti. Or la fondation du Pedroso est de 1556 (2). L'acte officiel de cession de la maison et du terrain de Palancar (Pedroso) est du 22 mai 1557 ».

(1) Les époux de Chaves n'eurent pas besoin de quitter leur pays ; il leur suffit d'abandonner la ville de Plasencia et de se retirer tout près, à la campagne, pour reconquérir leur liberté. A vol d'oiseau, la route qui va de Plasencia au Pedroso n'a pas plus de cinq lieues, une trentaine de kilomètres au maximum.

(2) La fondation du Pedroso qui n'était que l'accommodement de la maison cédée par les époux de Chaves est si bien de 1556 que le vingt-et-unième dimanche après

Digitized by Google

A-t-on vraiment cru faire honneur à ce grand saint en le supposant capable de commencer et de mener jusqu'au bout la fondation d'un couvent, si petit soit-il, sur un terrain qui ne le concerne en aucune façon ? Aucune permission n'avait effectivement été donnée avant le 22 mai 1557, puisqu'en cette occasion on céda strictement le simple usage de fait : *que el dicho Fr. Pedro con el companero que consigo tuviere,* NO TENGAN MAS DEL USO SIMPLE *para morar en la dicha casa, e aprovechamiento de la dicha huerta, y tierra.* Alors, en vertu de quel droit ou permission, cette construction se fit-elle, sur le terrain d'autrui (1) ?

Et voici la conclusion à laquelle on aboutit.

Il faut donc attacher de l'importance à ces paroles du P. Laurent de Saint-Paul : Hic fuit (D. Rodericus de Chaves) cui S. Petrus tractatum de oratione inscripsit, qui etiam locum Palancar, pro fundando conventu Pedrosi, liberaliter ac devote Petro obtulerat. » Au lieu de s'attacher tant à ce plus-que-parfait final, n'aurait-on pas tout aussi bien fait de considérer d'autres détails du même texte qui auraient engagé à corriger certaines méprises ? (2) Ainsi, *Viri inter Placentinos nobilissimi* aurait

la Pentecôte de 1559 (8 octobre), le chapitre où fut érigée la custodie (plus tard province) de Saint-Joseph se tint au couvent de S. Isidore de Loriana, et non pas au Pedroso, parce que celui-ci n'était pas encore sec « por no estar bien enjuto el convento de la Inmaculada Concepcion del Pedroso », si l'on en croit Marc d'Alcala (*t. 1, p. 268, n° 645*). On n'avait certainement pas mis près de trois ans pour achever l'ouvrage. De plus, la lettre si connue que S. François de Borgia lui adressa, le 22 août 1557, dit en toutes lettres : *Fuera yo de muy buena gana à su Ermita de V. R. y tuviérala por un Paraiso en la tierra.* A cette époque donc, le saint vivait dans son ermitage de Sainte-Croix de Paniagua, et non au couvent de Pedroso. Le 23 décembre suivant, S. François de Borgia écrivait une lettre depuis Plasencia. C'est donc vers cette époque qu'il faudrait fixer la visite de ce saint au Pedroso rapportée par le Cardinal Cienfuegos historien du saint Jésuite. Le minuscule couvent était donc au moins commencé à ce moment.

(1) Voici l'ordre selon lequel les choses se passèrent, d'après Alonso de San Bernardo. Je choisis celui-ci, parce ce qu'il est le plus court : l'ordre est, chez tous, le même : Habiendole dado D. Rodrigo de Chaves esta casa, luego dexo la Ermita, que tenia en Santa Cruz de Cebollas, y se vino à esta del Pedroso, y trato de hacer de una pieza una Ermita para decir Misa, y rezar el oficio Divino, y hacer los demas exercicios de oracion, y penitencia, que tenia de costumbre (*p. 91*).

(2) On voit encore une preuve de l'antériorité de Louis de Grenade dans ce fait que l'édition de Blavio de Lisbonne « mentionne le provincialat de Louis de Grenade. Or, Louis de Grenade fut provincial d'avril 1556 à 1560 (*p. 210*) ». Mais cette mention, quelque expresse qu'elle soit, ne prouvera absolument rien, si ce n'est que l'édition qui le mentionne n'est pas d'avant 1556, tant qu'il n'aura pas été démontré qu'on a devant soi une édition princeps ; or, celle de Blavio est postérieure de huit ans aux premières impressions signalées par les bibliographes et de quinze ans au moins à l'époque où les observations de plus haut permettent d'en reconnaître

Digitized by Google

dissuadé de déclarer le héros originaire de Ciudad-Rodrigo ; il y aurait encore vu que si ce dernier se retira parfois auprès du saint, ce fut au couvent, pour y parfaire sa confession générale,

très raisonnablement des traces. Ainsi, à la suite de la *Suma de Fray Luys de Granada* de Villarcal, on trouve un petit traité annoncé dans ces termes : *Siguense unas oracio-nes y exercicios de deuocion muy provechosos. Recopilados de diuersos y graves autores, por el reverendo padre fray Luys de Granada, provincial de la provincia de Portugal de la orden de santo Domingo.* Conclura-t-on de cette mention que le livre fut imprimé durant ce provincialat ? La suite du frontispice donne le démenti : *Con licencia Impresso, en Alcala en casa de Juan de Villanuena. Ano 1570.* La vérité est que cette impression de 1570 en a copié une autre publiée entre 1556 et 1560 ou que l'éditeur a de lui-même mentionné ce titre de son auteur pour impressionner les chalands, Il est d'ailleurs inexact que Louis de Grenade ait été provincial d'avril 1556 à 1560. Ce n'est pas pour rien que le général des Dominicains, d'après le régistre d'Ususmaris copié aux archives générales de l'Ordre par le Père Cuervo, confirmant le 14 avril 1556, cette élection au provincialat, ajoutait : *Qui etiam ad tollenda dubia que super electione prædicta oriri possint et præsertim super libertate electionis et institutus fuit Vicarius ipsius Reverendissimi super dicta Provincia et omnibus et singulis ad eam pertinentibus cum auctoritate sibi concessa in patentibus provincialatus, et hoc toto illo tempore quo eum dicto officio provincialatus frui contigerit.* L'élu remplissait les fonctions, il avait les droits et les charges de provincial ; il était en réalité le vicaire du général par rapport à la province de Portugal. On trouve une répercussion de ce fait dans les actes du chapitre général suivant (Rome 1558). Il y est ordonné : *Ut electiones sint liberæ in provincia Portugalliæ ordinamus, quod in electionibus possint uti quarto præter tres ordinarios modo, scilicet per compromissum limitatum sive per schedulas, eo modo qui in capitulo Salmantino concessus et declaratus fuit. Præcipientes in virtute sanctæ obedientiæ et sub pœna excommunicationis latæ sententiæ omnibus et singulis fratribus ejusdem provinciæ, ne de aut pro electionibus quicquam agant apud personas extra obedientiam nostri ordinis constitutas per se vel per alium, directe vel indirecte quomodolibet.* (Reichert, *Monumenta... X. p. 15).* Il n'est pas difficile de lire entre les lignes, quand on connaît les rapports de Louis de Grenade avec le cardinal infant Henri, devenu plus tard roi de Portugal. On aurait pu ajouter qu'à la mort de celui-ci, Philippe II ayant fait envahir le Portugal par le duc d'Albe, pénitent de Louis de Grenade, celui-ci fut de nouveau désigné pour le provincialat, à l'âge de soixante-dix-sept ans, en vertu d'un faux *motu proprio* et qu'aussitôt cet homme de génie se mit à châtier, par la condamnation aux galères et autres bénignités de ce genre, ses confrères coupables d'avoir cherché à défendre leur patrie contre l'injuste envahisseur. Dans une lettre du 31 janvier 1581, le même s'expliquait ainsi au secrétaire du roi : *Parece claro ser ladron de casa* (un confrère) *quien informo a su santidad de las partes que este padre absuelto tenia, y de las que yo tenia para este cargo, y de las que faltaban al padre vicario instituido por el legado, por carecer de todo género de letras, de modo que no sabe leer expeditamente latin como se puede facilmente ver.* » C'est la *Biographia* du Père Cuervo qui révèle cette pièce étrange, invraisemblable même *(p. 105)* ; et la surprise est portée jusqu'au comble quand on rencontre quelques pages plus tard ce même Père Antoine de Lacerda, incapable de lire couramment le latin, dépourvu de toute culture littéraire, élu par un chapitre provincial dominicain et gouvernant la province jusqu'en mai 1585, à ce moment remplacé par le Père Correa que la lettre montrait déposé et quand cette élection est cassée, le même Père Lacerda reprenant le gouvernement de la Province, comme vicaire général, jusqu'en juillet 1588 *(p. 119)*. C'est ce même ignorant qu'on retrouve, docteur cette fois en théologie, et provincial, s'unissant à

Digitized by Google

et non pour y rester à domicile, à la charge ou aux frais de son saint ami.

Quant au plus-que-parfait, il a plein droit à notre attention. Si on voulait l'examiner en toute rigueur il pourrait, dans la phrase où on l'a lu, signifier beaucoup plus qu'il n'a été dit.

Sans un grand effort d'imagination, on pourrait lui faire dire, par exemple, que la donation fut faite non seulement avant la composition du Traité, mais avant toute velléité de conversion, chez le donateur. Dans ce passage, en effet, l'auteur suédois donne une idée de la conversion et de ses suites. Or, les nombreux verbes qui se succèdent sont tous au parfait, excepté le plus que parfait remarqué et l'imparfait qui marque l'époque antérieure à la conversion de don Rodrigo, qui *luxu ac vanitate absorbebatur*. Or, cet imparfait, mélange de passé et de présent, est moins reculé que le plus-que-parfait, antérieur même au parfait et où il n'y a rien de présent. Et ainsi la fondation du Pedroso *s'était faite* avant toute conversion.

A un argument comme celui-là, je ne tiens ni peu ni prou ; il vaut ce qu'il vaut et fait, du moins, toucher du doigt que prouver trop, c'est ne prouver rien du tout. Pour tout dire, il a une force probante de beaucoup supérieure à celle de la plupart des raisons qui m'ont été opposées.

Mais si Laurent de Saint-Paul, accusé ailleurs de manquer de précision, a été suivi sur ce point, pourquoi ne l'a-t-on pas accueilli avec le même empressement dans cette déclaration tout autrement explicite, et intentionnelle où (p. 120), à l'occasion du *Livre* de Grenade, sur l'oraison et la méditation, il écrit : *In quibus eundem sanctum Petrum de Alcantara vel* IMITARI *studuit, vel augendo* DECLARAVIT ? Il, Louis de Grenade !

Ainsi que tous les autres, Laurent de Saint-Paul veut (p. 27) que le *Traité* de S. Pierre ait été écrit durant le gardiennat de S. Onuphre de La Lapa qui, pour lui, commença deux ans après le chapitre de Badajoz où fut élu Diego de Chaves, c'est-à-dire, sans la coquille, en 1533 ; avec la coquille, en 1537.

Louis de Grenade lui-même et à deux autres confrères également docteurs pour notifier *urbi et orbi* la définition par eux quatre déclarée de l'authenticité des Stigmates de la fameuse prieure de Lisbonne dans une lettre dont la traduction française fut publiée à Lyon, en 1586. Il semblait utile de publier ces faits authentiques peu connus, afin que l'on connaisse un peu mieux, d'après son panégyriste le plus exalté, celui-là même qu'on cherche à opposer à un saint dûment canonisé, afin aussi que l'on voie combien les *Analecta Prædicatorum* de janvier 1920 ont eu raison d'écrire que je n'avais pas un mot de réponse à opposer aux provocations du Père Cuervo.

Digitized by Google

Mais, comme tout ce qui se lit au deuxième livre est postérieur à l'élection du provincial Jean de Espinosa, celui qui laissa le saint exécuter le bref pontifical, la fondation du Pedroso est forcément postérieure au chapitre des Majerretes qui l'élut le 4 octobre 1554. Voilà comment Laurent de Saint-Paul veut cette même fondation antérieure à la composition du *Traité* qui, en toute hypothèse existait, pour lui, avant 1540.

J'avais nourri l'espérance de couronner des années de travaux très ardus, soutenus d'une documentation abondante et sûre, par une bonne édition (1) aussi critique que possible et digne des lecteurs, de l'Ordre et du Traité, en utilisant des éditions sûres et très rares. Je veux croire que celle qui s'annonce tiendra très avantageusement lieu de celle que je préparais, le traducteur nouveau ne sachant, depuis des années.

Carcassonne, 19 octobre.
Fête de S. Pierre d'Alcantara.

P. MICHEL-ANGE O. M. CAP.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

Voici la méditation de la Résurrection, d'après S. Pierre d'Alcantara et d'après la deuxième partie de la *Guia de Peccadores* éditée en 1557. Les passages qui ne se lisent que dans celle-ci vont [entre crochets]. Je souligne ceux qui sont dans *Alcantara seul*.

El Domingo. Este dia podras pensar la decendida del senor

(1) Depuis l'heure où ces pages ont été écrites, la traduction annoncée a été publiée. Aussi je me suis décidé ou, plus exactement, je me suis mis à hâter la préparation de ma traduction qui paraîtra sous peu. Les circonstances m'imposent ainsi d'abréger le temps que j'aurais voulu, pour cette traduction, plus considérable encore. Je la ferai néanmoins aussi sérieuse et profitable que possible ; elle sera véritablement basée sur les éditions les plus anciennes (Louvain 1565, Venise 1565, Burges 1578) que l'on connaisse aujourd'hui étudiées de première main, sans préjudice de celles qu'on peut regarder comme les plus garanties authentiques (celles de la Province de Saint-Joseph, fondée par le saint auteur). A chaque pas, la confrontation avec les textes parallèles de Louis de Grenade montrera de la façon la plus sûre le sens de la filiation et (ce qui vaut mille fois mieux) aidera à pénétrer les nuances les plus délicates de ce dont est constitué le fond de l'âme franciscaine, cet esprit du séraphique Père dont le saint réformateur a été l'un des plus glorieux et des plus authentiques représentants.

Digitized by Google

al limbo y el aparecimiento a nuestra senora y a la santa Magdalena y a les discipulos. Y despues el mysterio de su gloriosa ascension.

Quanto a lo primero.

[A cerca de la resurreccion del senor] considera [primeramente] que tan grande seria el alegria que aquellos santos padres del limbo recibirian este dia con la visitacion y presencia de su libertador, y que gracias y alabanzas le darian por esta salud tan desseada y esperada. Dizen los que buelven de las Indias orientales [en] *a* Espana, que tienen por bien empleado todo el trabajo de la navegacion passada, por el alegria que reciben el dia que buelven a su tierra. Pues si esto haze la navegacion y *el* destierro de un ano, o de dos anos, que haria el destierro de tres, o quatro mil anos, el dia que recibiessen tan gran salud, y viniessen a tomar puerto en la tierra de los bivientes.

Considera tambien el alegria que la sacratissima Virgen recibiria este dia con la vista del hijo resucitado. Pues es cierto que assi como ella fue la que mas sintio los dolores de su pasion, assi [ella] fue la que mas gozo del alegria de su resurreccion. Pues que sentiria quando viesse ante si su hijo biuo y gloriosò acompanado de todos aquellos santos padres que con el resucitaron? *Que haria?* Que diria? Quales serian sus abrazos y besos, y las lagrimas de sus ojos piadosos, y los desseos de irse tras el si le fuera concedido!

Considera el alegria de aquellas santas Marias, y especialmente de aquella que perseverava llorando par del sepulchro quando.

Alcant. Viesse al Amado de su anima, y se derribasse a sus pies, y hallase resucitado y biuo al que buscava y desseava ver si quiera muerto.

Grenad. Se derribasse ante los pies del senor y le viesse en tan gloriosa figura.

Y mira bien que despues de la madre, a aquella primero aparecio, que mas amo, mas persevero, mas lloro, y mas solicitamente le busco, para que assi tengas por cierto que hallaras a Dios, si con estas mismas lagrimas y *diligencias lo* [diligencia le] buscares.

[Considera tambien por una parte la flaqueza de los discipulos, que tan presto desfallecieron y perdieron la fe con solo el escandalo de la pasion, teniendo tantas prendas de milagros para no desmayar, y entiende por aqui cuan grande sea nuestra

Digitized by Google

miseria y cuan pocas cosas bastan para hacernos perder la fe y la confianza, por mayores prendas y firmezas que tengamos. Y considera por otra la bondad y providencia paternal de nuestro senor, que no deja à los suyos por mucho tiempo estar penando, sino luego los socorre con el regalo de su visitacion. Conoce muy y bien nuèstra flaqueza, sabe la masa de que somos compuestos, y por esto no permite que seamos tentados màs de lo que podemos. Cinco veces les aparecio el mismo dia que resuscito, y los tres dias del sepulcro abrevio en cuarenta horas (que aun no hacen dos dias naturales) y en lugar destas cuarenta horas de tristeza les dio cuarenta dias de alegria para que veas cuan piadoso y cuan benigno es este Senor para con los suyos, y cuanto mas largo en darles consolaciones que trabajos].

Considera de la manera que aparecio a los [dos] discipulos que y van a Emaus en habito de peregrino. Y mira quan affable se les mostro, quan familiarmente los acompano, quan dulcemente se les dissimulo, y en cabo quan amorosamente se les descubrio, y los dexo con toda *la* miel y suavidad en los labios. Sean pues tales tus platicas quales eran las destos y tracta con dolor y sentimiento lo que tractavan estos (que eran los dolores y trabajos de Christo) y ten por cierto que no te faltara su presencia y compania, *si tuuieres siempre esta memoria,* [asi como à estos no falto].

De ces textes du *Traité* d'Alcantara qui se lisent, pour la première fois chez Grenade, dans la *Guide des Pécheurs* de 1557, on aurait pu apporter ici tout un neuvième du petit *Traité* alcantarin. Celui-ci a été préféré parce que plus court et aussi à raison du plus grand nombre des différences. Qu'on juge par là, de la conformité des autres. Un examen sérieux fera même ressortir la grande différence très visible entre le paragraphe de Grenade seul et les autres. Ici, le cœur est à peu près seul en exercice ; là, c'est l'esprit, la subtilité, le calcul, l'observation intellectuelle qu'on voit principalement en jeu. Jamais S. Pierre n'eût été s'amuser, par exemple, à opposer les quarante jours aux quarante heures, ni même à compter ces dernières. Le temps de la méditation lui paraissait trop précieux, pour le gaspiller ainsi. Une observation de ce genre qui peut se refaire, pour ainsi dire, à chaque page, a sa valeur, je crois. Qu'on remarque encore la bifurcation des deux textes à la fin de la citation. A droite, c'est Grenade avec une froide constatation historique ; à gauche, Alcantara ne manquant pas une occasion de nous pousser à l'affectueuse mémoire de Dieu en laquelle se

Digitized by Google

résout au fond l'esprit d'oraison visé par lui, bien plus que l'exercice qu'il ne méprise pourtant nullement.

Cette différence constatée, le lecteur n'invitera-t-il pas le P. Ubald à lui expliquer comment S. Pierre d'Alcantara s'y est pris pour *copier servilement ou à peu près,* chez Louis de Grenade, ces passages (le neuvième du Traité) trois ou quatre ans, au moins, avant que l'illustre dominicain les écrivît, pour la première fois, dans son *Guide des Pécheurs ?*

II

Dans la *Revista de Archivos* en 1917, puis, en un tiré à part (Madrid, 1919), sous ce titre : *Fr. Luis de Granada, verdadero y unico autor del Libro de la Oracion. Estudio critico definitivo. Replica a un escritor frances*, on lit (p. 48 du tiré à part) : « Fué necesario que el venerable Granada bajase al sepulcro, y su alma candida subiese al cielo, para que un Moles se arrojase a escribir y publicar en 1592 aquellas despreciables palabras dictadas o por la ignorancia mas supina, o por la malicia mas refinada : « Escribio (el Padre Fray Pedro de Alcantara) un pequino tratadito de exercicios de oracion, muy manual y provechoso, el cual tratado temo entre manos el docto y espiritual varon Fray Luis de Granada, gran espejo de la Ordin de Santo Domingo, *y lo extendio,* y de él principio las senaladas y muy prouechosas obras espirituales, que contanto espéritu y doctrina escriuio. »

Et, à la page 39 du même.

« Qui én fuè el primero que profirio estas horrendas mentiras?

« El primera que imprimio la mentira de que Fr. Luis de Granada habia extendido o comentado el *Tratado de la Oracion* de San Pedro de Alcantara, fué Juan Bantista de Moles en su *Memorial de la Provincia de San Gabriel,* impreso en Madrid en 1592. »

D'autre part, aux *Analecta Sacri Ordinis Fratum Proedicatorum* de janvier-février 1920, je lis (p. 39) :

« Quando, quomodo Tractatus hic Granatensi sultrahi, sancto vero Petro de Alcantara subdole tribui incoepit ? Post mortem S. Petri, in editione 1578. Ilerdae factae, omissa fraudulenter fuerunt praefata verba tum hujus Sancti, tum Patris a Lilio in Prologo. Quod etiam accidit in editione Complutensi 1589. Sic ergo, ut Alcantarensem vestirent, spoliaverunt Granatensem. »

L'odieuse, l'abominable insinuation contenue dans ces lignes est tellement fondée que j'ai une édition italienne approuvée pour

Digitized by Google

l'impression par le conseil des Pregadi de Venise, le 3 octobre 1564, et traduite d'après une édition espagnole envoyée tout exprès. Or, dans cette vénitienne, on ne rencontre pas un seul mot des insinuations relatives à Louis de Grenade de l'édition de Lisbonne auxquelles l'auteur du texte ci-dessus fait allusion. J'ajoute même que l'édition castillane envoyée à Venise, à moins qu'elle n'ait été celle de Medina del Campo 1563, serait contemporaine du saint et publiée avant sa mort. Ce qui achève la démonstration de l'exactitude absolue des allégations ci-dessus.

Mais, bien loin de se troubler de si peu, le confrère et émule du Père Cuervo n'en continue que de plus belle : « Quis vero fuit, interrogat P. Cuervo, horrendus ille, qui primus protulit enses » ? « Primus qui falsitatem protulit, scriptum ab Alcantarensi fuisse a nostro Granatensi amplificatum, non fuit alius quam P. fr. Joannes Baptista de Moles, O. M., in suo « Memorial de la Provincia de S. Gabriel », Matriti 1592 edito, pagina 49. Falsarii alii, hujus sequentes vestigia aliam autumarunt eamque absurdam fabulam..... Cui fabulae similem deinde adjunxerunt : Alcantarensem suum de Orat. tractatum an. 1533, in coenobio s. Onofri a Lapa composuisse ; cujus mendacii auctores, non ante an. 1667. PP. Marchese et Joan. a. s. Bernardo fuerunt. »

Des horreurs de cette force dispensent de commentaires.

RÉPONSE DU R. P. UBALD

Les théories du P. Michel-Ange ont déjà paru en substance dans la *Revista de Archivos,* de Madrid de 1916 et 1917, dans les *Estudios Franciscanos* de Barcelone (1923, p. 443-451), et dans la revue *Orient* (Carcassonne, 1923, p. 443-451). Il y aurait même lieu d'y ajouter les réflexions faites à propos de mon édition du *Traité de l'Oraison* alcantarin, dans ce même *Orient,* 1923, p. 469-479 ; mais passons.

On me permettra du moins de réunir le tout et d'essayer d'apporter un peu de clarté, de précision et de brièveté. Je laisserai de côté nombre d'affirmations du P. Michel-Ange; elles sont pour le moins discutables, mais la discussion en est inutile ici. Je ne relèverai pas non plus certaines idées qu'on me prête ou certains faits qu'on m'impute à tort.

Digitized by Google

Voici les thèses que j'ai soutenues :

I. Saint Pierre d'Alcantara est-il l'auteur du *Traité* qui lui est traditionnellement attribué?

II. A quelle date ce *Traité* a-t-il été composé et écrit?

III. Saint Pierre s'est-il servi du *Livre* de Grenade?

IV. Louis de Grenade a-t-il amplifié le *Traité* d'Alcantara?

A la première question je réponds : oui.

A la seconde : vers 1556 et à La Lapa probablement.

A la troisième : oui.

A la quatrième : oui.

I. Le *Traité* traditionnel de saint Pierre d'Alcantara est authentique. Il n'est pas de Louis de Grenade. Là-dessus je suis d'accord avec le P. Michel-Ange et je ne le suis pas avec le P. Cuervo tant combattu par le P. Michel-Ange.

II. A quelle date le *Traité* a-t-il été composé et imprimé? Vers 1532-1535, dit-on.

1. « La tradition trois fois séculaire l'affirme », assure le P. Michel-Ange.

— J'ai beau chercher, je ne trouve pas trace de cette affirmation avant l'année 1880. Ce sont les Pères Franciscains de Santiago qui l'ont émise dans l'*Eco Franciscano* de cette année-là, et encore avec une sage réserve. Ils raisonnaient ainsi : saint Pierre d'Alcantara, d'après l'histoire, a écrit son *Traité* à La Lapa. Or saint Pierre a été à La Lapa gardien en 1532-1535. Donc. Il n'y a qu'une difficulté à ce raisonnement. C'est que saint Pierre fut plusieurs fois à La Lapa, notamment en 1540, 1548, 1554, 1556. Si donc les auteurs affirment que le *Traité* fut écrit à *La Lapa,* ce ne fut pas nécessairement en 1535, supposé même que cette date soit certaine.

2. L'argument tiré de la vie de Don Rodrigo de Chaves, le personnage qui demanda au saint d'écrire le *Traité* et le fit imprimer, est évidemment solide. Mais qu'on le veuille ou non, Jean de Saint-Bernard et Marchese sont formels sur l'époque de la conversion de Don Rodrigo. C'est vers 1554. C'est vers cette date que le saint connut son pénitent, et que Don Rodrigo quitta Plasencia pour venir à Pedroso. Voilà une preuve matérielle.

3. Quant au texte de Laurent de Saint-Paul, le P. Michel-Ange reconnaît qu'il a une force probante de beaucoup supérieure à celle de la plupart des raisons précédemment alléguées

Digitized by Google

pour discuter le problème. Je retiens cet aveu candide arraché par la vérité.

III. Saint Pierre d'Alcantara a-t-il utilisé le *Livre* de Grenade ?

Oui, ai-je dit, en m'appuyant sur l'édition Blavio (Lisbonne) et sur Lilio (Alcala).

— « Ces textes n'ont pas de valeur, dit le P. Michel-Ange. Blavio date de 1568-1570, et Lilio ne dit pas ce qu'on lui fait dire. »

1. Il est possible que Blavio ne soit pas tout à fait de 1557. Mais je ne crois nullement que l'édition visée par Blavio *en solo cinco pliegos impresso* soit celle de Villareal de 1570. Cette dernière édition comporte dix feuilles (= *pliegos,* dans le cas *duerniones)* et non pas cinq. La preuve en est dans les « signatures » mêmes au nombre de dix. Chaque signature marque une feuille incontestablement, et non pas une demi-feuille.

Pourquoi l'édition de Blavio à Lisbonne si ancienne ne serait-elle pas l'édition de Lisbonne, 1560, indiquée par Wadding?

Enfin comment Blavio peut-il éditer un livre en 1570, après 1564, année où il était mort?

2. Le mot : *Despues* de Lilio se traduit-il par : *après,* ou par : *de son côté ?* J'avoue rester un peu interdit devant la stupéfiante traduction du P. Michel-Ange. Pour nous départager, j'ai recours à un hispanisant de premier ordre : Gaston Etchegoyen. Or dans son livre l'*Amour divin,* Bordeaux, 1923, p. 43, il déclare équivalemment qu'après avoir lu ce passage de Lilio, il reconnait qu'Alcantara a écrit APRÈS Grenade. La cause est jugée.

3. Faut-il rappeler encore que dans sa lettre à Don Rodrigo de Chaves, Alcantara reconnaît avoir lu beaucoup de livres sur l'Oraison ? En quoi cela déprécie-t-il notre cher saint ? Sainte Térèse est-elle diminuée parce qu'elle a lu et relu Ossuna ou saint Bonaventure parce qu'il a étudié saint Bernard et saint Augustin ?

Que cette lettre soit reproduite seulement en partie ou même omise en certaines éditions d'Alcantara, cela ne prouve rien contre les éditions qui la contiennent. La question de la véracité, et celle de l'authenticité d'un texte ne sont pas entièrement connexes.

IV. Enfin Louis de Grenade a amplifié son propre *Livre* qui

Digitized by Google

a tant d'affinités avec le *Traité* d'Alcantara. Il l'a fait à partir de 1566.

Grenade a ajouté une troisième partie sur la prière, le jeûne et l'aumône. Il a pris à Alcantara, semble-t-il, cette belle *Demande spéciale de l'amour de Dieu,* non pour la mettre dans son *Livre* mais dans sa *Guide.* Puis dans sa *Recopilatio* de 1574, Grenade a changé son plan antérieur à celui d'Alcantara ; il a mis les méditations sur la Passion après les fins dernières, comme l'avait fait Alcantara vers 1556, ce qui était plus logique. Enfin Grenade a pris à saint Pierre sa *Brève Instruction* et son court Traité *des Trois Choses.*

Ainsi s'expliquent les auteurs d'après lesquels Grenade s'est servi d'Alcantara. La propriété littéraire était du reste loin d'exister à cette époque. Alcantara et Grenade se sont servis l'un de l'autre à des dates différentes.

*
* *

Ai-je tout dit ? Le P. Michel-Ange reconnaît n'avoir pas la preuve matérielle de son opinion, et il déclare s'appuyer sur la seule critique interne. Ceci est un dernier aveu.

Pour mon compte, en plus de la critique interne, j'ai donné la preuve matérielle que le *Traité* a été composé et imprimé vers 1556.

P. UBALD D'ALENÇON.

Bry, 11 février 1924,
en la fête de N. D. de Lourdes.

P. S. Dans le fascicule de l'*Orient,* janvier-février 1924, p. 43-49 et p. 73-76 (paru le 1er mars) le P. Michel-Ange s'occupe à nouveau de mes petits travaux. Dans l'*Orient,* 1923, p. 474, il avait trouvé ma traduction « à peu près passable ». Il écrit maintenant (dans *Orient,* 1924, p. 45) : « Il est étrange, « inconcevable que des hommes très connus et justement estimés pour leur érudition n'aient pas compris tout cela (nos « raisonnements)... Il en est qui sont faits pour se pavaner. « Il n'en est pas moins vrai que toutes les fois qu'ils font la « roue, ces pauvres bipèdes laissent voir quelque chose qui... « que les gens comme il faut ne se permettent jamais d'étaler « devant le public » (sic).

Digitized by Google

A PROPOS D'UN CENTENAIRE

I. — LE TRIDUUM D'AVIGNON EN L'HONNEUR DE S. THOMAS

La conférence de M. J. Maritain sur « *Saint Thomas, apôtre et apôtre moderne* », est sans contredit le morceau le plus saillant, le clou des fêtes du centenaire thomiste, célébré dans Avignon du 18 au 21 octobre dernier.

Saint Thomas avait été canonisé à Notre-Dame des Doms le 18 juillet 1323, sous le pontificat de Jean XXII. Il ne vint, d'ailleurs, à la pensée d'aucun des orateurs de ces fêtes de mettre en relief la figure quelque peu énigmatique de ce pontife.

Les orateurs de ce beau triduum furent Nosseigneurs d'Avignon et de Châlons, les PP. Hedde (1), Béchaux et Janvier, tous trois de l'ordre des Prêcheurs, et avec un succès incomparable, le converti de S. Thomas, M. Jacques Maritain.

I

La conférence de M. Maritain, irréprochable pour la forme, est quant au fond acceptable dans son ensemble.

Je dis : dans son ensemble. Car il est manifeste que le thomisme tout court n'est pas la doctrine de l'Eglise. J'ai moi-même apporté au conférencier une dénégation muette, mais remarquée pourtant. Il eut suffit pour me donner raison de faire appel à la récente déclaration de sa sainteté le pape Pie XI dans sa lettre *Studiorum Ducem* du 29 juin 1923. Celle-ci laisse la voie ouverte aux amendements auxquels le système thomiste, comme tout ce qui est humain, doit être nécessairement soumis. Et afin qu'il n'y ait pas l'ombre d'une équivoque, le Pontife suprême y dit équivalemment : *In dubiis libertas*.

(1) L'éloquent professeur des facultés catholiques de Lyon, nommé depuis professeur d'histoire dans sa province dominicaine, avait exposé à l'oratoire d'Avignon diverses considérations *autour de la canonisation de S. Thomas*, dont on retrouvera l'essentiel sous la signature du P. Mandonnet dans les *Mélanges thomistes*, 1er vol.

Digitized by Google

M. Jacques Maritain ne s'est point mis en peine de mettre l'accent sur ce sage avertissement. Le passage que nous allons citer tantôt, nous le savons de bonne source, fut inséré par le Pape lui-même dans sa lettre avant qu'elle fut promulguée *urbi* et *orbi*. Je ferai remarquer à ce propos que la déformation de la vérité historique par simple prétérition ou omission, semblerait devenue une pratique permanente dans certains milieux néo-scolastiques, comme si l'on y obéissait à une consigne. Et puisque l'encyclique du centenaire thomiste me fournit l'occasion de formuler ce reproche, j'ai hâte de m'abriter à l'ombre du document pontifical. Pie XI y parle ainsi : *Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in codice juris canonici praecipitur ut philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant ; atque ad hanc normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum.* AT NE QUID EO AMPLIUS EXIGANT, QUAM QUOD AB OMNIBUS EXIGIT OMNIUM MAGISTRA ET MATER ECCLESIA : NEQUE ENIM IN IIS REBUS, DE QUIBUS IN SCHOLIS CATHOLICIS INTER MELIORIS NOTAE AUCTORES IN CONTRARIAS PARTES DISPUTARI SOLET QUISQUAM PROHIBENDUS EST EAM SEQUI SENTENTIAM QUAE SIBI VERI SIMILIOR *videatur*. Et donc le scotisme, avant comme après l'encyclique *Studiorum Ducem,* demeure une liberté. (1)

Certes l'on ne peut mettre en doute la préférence des pontifes romains, de Léon XIII à Pie XI, pour les « principes », la « méthode » et le « fond indiscutable de la doctrine » de S. Thomas en théologie et jusque dans le domaine des spéculations philosophiques. La métaphysique thomiste, cela est évident, est *officiellement proposée* et *imposée comme une direction formelle* aux penseurs et aux maîtres chrétiens. Il n'est donc pas permis, si l'on tient à se conduire en fils obéissant de notre mère la Sainte Eglise, de s'écarter de la métaphysique de S. Thomas, sauf autour des questions secondaires où l'autorité d'un Bannez et d'un Cajetan se substituerait trop manifestement au magistère autorisé du Docteur Angélique. Et c'est parce que l'on prétendrait nous contraindre à puiser à ces sources douteuses l'enseignement authentique du Maître que nous n'aurions pas

(1) Ce passage, nous le tenons de bonne source, ne figurait pas dans la rédaction première de l'encyclique, dont les matériaux avaient été réunis par un théologien éminent. Sa Sainteté Pie XI eut, au contraire, l'initiative de cette précision qui, croyons-nous, était indispensable.

Digitized by Google

hésité à répondre à M. Jacques Maritain : Non, ce thomisme là n'est pas, ne doit pas, ne peut pas devenir la doctrine de l'Eglise.

Et l'on devrait convenir que si le thomisme, même avec la distinction réelle de l'essence et de l'existence et son entendement discursif (1) fermé, est à n'en pas douter la vérité philosophique, les spéculations dérivées de sources moins pures, ne seraient elles-mêmes assurées de survivre que dans la mesure où les éléments qui les spécifient sont susceptibles de rejoindre le thomisme, évoluant vers la possession de la vérité intégrale. M. Jacques Maritain place une affirmation absolue, là où nous croyons donc devoir maintenir la forme conditionnelle. La vérité est, d'ailleurs, par elle-même tellement séduisante et coërcitive pour l'esprit et pour le cœur, sans violence d'aucune sorte, et de plus, si manifestement au-dessus des contingences humaines, que nous ferions débonnairement le sacrifice de ce que M. Maritain nommerait « notre particularisme », s'il était démontré que le thomisme au sens strict (2) constitue, sinon le vrai dans son intégrité, du moins dans ses éléments essentiels. Or cela demanderait à être prouvé. Mais, ni M. Maritain, ni le P. Janvier, ni personne n'a pu l'établir. Et il eut été si facile, en dépit de l'émotion très vive soulevée par leur éloquence, de riposter aux panégyristes d'Avignon : *Quod gratis asseritur, gratis negatur.*

Il resterait, sans doute, à considérer la qualité de docteur commun que M. Maritain revendiquait à bon droit en faveur de S. Thomas d'Aquin. Pourtant, n'est-ce pas parce que S. Augustin était au XIIIe siècle investi de cette prérogative, que fr. Thomas fut si vaillamment combattu à Paris comme à Oxford, tant par les maîtres séculiers que par les religieux mendiants, Mineurs et Prêcheurs ? S'il plaisait à notre sympathique conférencier de traduire en latin ce passage de son discours, il pourrait en emprunter approximativement l'original à Pierre Jean Olive, dans ses *Quaestiones in secundum librum sententiarum*, éditées en 1922 par les Franciscains de Quaràcchi. Ce rappel à la tradition et aux directions doctrinales des Pontifes de l'époque ne put cependant endiguer le mouvement qui amena, au sein même de l'Ordre des Mineurs, le triomphe définitif de l'aristotélisme en

(1) Cf. S. Belmond. — A l'école de S. Augustin — Essai sur l'origine des Idées d'après quelques-uns des maîtres de la scolastique au XIIIe siècle. — dans *Etudes Franciscaines*. Année 1921. pp. 7-25 et 145-173.

(2) Un système, comme le thomisme, ne renferme pas seulement une métaphysique, mais un système de connaissances qui s'étend à toutes les parties de la philosophie, et notamment à l'étude de l'homme et de la nature.

Digitized by Google

ontologie, avec quelques nuances d'augustinisme, grâce à l'influence prépondérante du Docteur Subtil.

Je pouvais donc en toute vérité, à l'issue de la belle et magistrale causerie sur « S. Thomas, apôtre des temps modernes », certifier à M. Maritain que « son S. Thomas est bien près de notre Duns Scot ». Les néo-scotistes, y compris ceux de l'extrême-droite, tels que les PP. Michel-Ange et Déodat, en conviendraient sans peine.

La conférence de M. Jacques Maritain sera insérée au second et prochain volume de « *Mélanges thomistes* », publication poursuivie avec une rare compétence par l'inlassable activité des Frères Prêcheurs du Saulchoir. J'invite nos lecteurs à ne pas se priver du régal que l'éminent thomiste laïque procurait à ses auditeurs de l'Oratoire d'Avignon. J'ai, pour ma part, chaudement applaudi la partie constructive, et donc essentielle de sa dissertation. Mais Franciscains et Jésuites, sans rien sacrifier de leurs positions acquises, seraient en droit de répondre : *una voce canimus !*

II

Dans la pensée de M. Maritain, l'analogie de l'être, par exemple, est l'élément primordial des *Inconcussa D. Thomae.* Et donc l'univoque, au sens de Duns Scot, doit, dans son esprit, incarner une irréductibilité absolue des deux métaphysiques : celle de S. Thomas et celle de Duns Scot. Si, de plus, celle-là est solennellement recommandée, voire imposée, par le magistère suprême de l'Eglise, l'autre est par là même, sinon réprouvée, tout au moins condamnée à l'oubli.

Cette conséquence serait inévitable, si le principe de contradiction était applicable en ceci, de telle manière que l'univocité scotiste devrait exclure ou entamer seulement l'analogie de S. Thomas. Mais il ne se trouvera pas un seul thomiste pour contester que l'analogie de l'être, au sens consacré par l'usage, ne soit étroitement liée à la question : *Quid sit ens ?* Et parce que l'analogie de l'être, ainsi délimitée, se trouve hors de discussion, il resterait à observer que l'univocité scotiste est seulement et strictement connexe à cette autre question, logiquement antérieure : *An ens sit ?*

L'affirmation de l'être est donnée avec la première saisie du réel. L'objet de la connaissance se pose d'abord devant l'esprit et dit par sa présence : Je suis. (1) La perception du commen-

(1) Cette première saisie de la chose par sa seule présence est en droit l'êtr transcendantal ; mais ce rapport d'extension de l'attribut de présence à tout ce q

Digitized by Google

de cet objet, du *quod quid est*, c'est-à-dire du fond permanent des choses, suit avec plus ou moins de clarté. Elle suit et donc il y a deux opérations associées et logiquement distinctes l'une de l'autre, apparemment simultanées, mais en réalité successives : l'une, par laquelle je saisis la présence d'un objet ; l'autre, par laquelle je me rends compte de sa nature. Or l'on ne peut pas parler de l'analogie, qui est un rapport fondé sur la diversité des êtres, si l'on affirme uniquement que l'objet est présent à l'esprit et à lui-même. Il est, c'est tout ce que l'on en peut dire. Sur ce point, l'entente est assurée. C'est ainsi que s'il est démontré, en application du principe de causalité, que le monde est un effet et que conséquemment il a une cause, l'existence de cette cause ne pourra être contestée par personne. Mais la confusion règnera inévitablement parmi les esprits dès que l'on abordera la question de nature : Qu'est ce Dieu ? C'est bien vainement que l'on chercherait à confondre les deux questions. Les thomistes ont de tous temps fait cette différence. Scot, disait déjà d'eux : *Univocitatem servant, licet voce negent.* (1) « A l'origine d'une dérivation analogique, remarque F. A. Blanche, il y a toujours un univoque qui projette sa lumière sur les autres termes de la série et empêche l'esprit d'errer dans le brouillard... Ainsi en serait-il pour les concepts d'unité, de vérité et même d'être. Partout l'esprit, analysant la signification des termes analogiques, finirait par toucher le roc sans fissure de l'univoque. » (2)

L'être transcendantal est, au demeurant, l'affirmation pure et simple du réel : *L'être existe. Il est.* L'être, dit-on, pose seulement sa présence, et donc il exclut rigoureusement son absence en regard de l'esprit comme de la réalité. Il suffit comme tel pour formuler le principe de contradiction, puisque la présence exclut la non-présence sans qu'il y ait un intermédiaire quelconque entre l'une et l'autre. Le principe comme tel a une valeur absolue. Il signifie

est n'est pas perçu distinctement de prime abord. Je croirais bien pourtant, qu'il l'est, dès lors, d'une façon confuse et pratique, c'est-à-dire que sans songer expressément à l'extension illimitée de l'attribut de présence à tous les êtres, on saisit néanmoins que toutes les choses ont cela de commun qu'elles sont.

(1) Cf. S. Belmond. — *Dieu : existence et cognoscibilité*, IIIe partie. Beauchesne 1913.

(2) Cf. F. A. Blanche. — L'analogie, dans *Revue de philosophie*, mai-juin 1923. p. 269-270. M. Blanche dit : « La solution du problème appartient à la linguistique.» Toutefois son travail marque un effort pour intégrer dans le thomisme l'univocité scotiste comme complément de l'analogie. Scot l'a fait du point de vue propre à la métaphysique. Je devais indiquer cette différence.

Digitized by Google

qu'entre le néant et l'être, il n'y a pas de milieu possible. (1) Il est, dans sa forme première, strictement connexe au concept transcendantal de l'être. Celui-ci engendre au préalable l'affirmation pure et simple : *l'être est ou existe, l'attribut existence convient au sujet être.* La négation n'est rien dans la genèse de l'idée elle-même. A mon avis, la connaissance, si l'homme était un être isolé, devrait ne comprendre que l'affirmation. La négation est née du conflit des opinions, pour tout dire, du langage. L'homme isolé, en présence d'un fait évident, serait amené à répondre à celui qui en contesterait la réalité : il est, et donc il n'est pas possible de dire qu'il n'est pas.

Pour en revenir au concept de l'être transcendantal, tous les scolastiques accordent qu'il échappe à l'analyse. Il ne peut, par ailleurs, être analogue que s'il est composé de deux éléments : l'un, qui l'universalise ; l'autre, qui le spécifie, à savoir *l'existence* et le *mode d'être.* Le mode d'être donnera nécessairement d'un côté l'infini et le nécessaire ; de l'autre, le fini et le contingent, et par voie de conséquence l'*aseité* ou l'*abaléité,* accolés à partir de ce moment, au concept d'existence, rendu analogue par contraction (2). L'irréductibilité des deux modes d'être est absolue. Le principe de contradiction, sans cesser d'être universel, y devient connexe à l'analogie : ce qui est ceci ne peut pas être cela. Je ne puis pas être tout ensemble *homme* et *cheval,* encore moins pourrais-je me dire tout ensemble *fini* et *infini.* Ces deux modes d'être sont aux antipodes l'un de l'autre. *Deus et creatura,* disait Scot, *in nulla realitate conveniunt,* parce que l'infini de Dieu ne peut être ni égalé, ni dépassé. (3) Concevez encore, si

(1) Le P. Déodat, l'homme le plus compétent dans la matière, m'a charitablement prévenu qu'entre le néant et l'être, il n'y a pas de milieu possible. Et, de fait, le possible, ni le devenir ne sont du néant. Je ne crois pas m'être jamais exprimé autrement. Le principe de contradiction pourrait se formuler de cette façon : *nihil simul est ens et non ens,* Il s'ensuivra que *ens opponitur nihilo praesentia sua ;* et non pas encore *modalitate sua,* comme le dit Mgr Farges, qui empiète à tort sur le chapitre des prédicaments, alors qu'il s'agit seulement de l'être transcendantal. Cf. Farges, *Métaph.*, l. I, cap. I.

(2) L'être, enseigne Scot, est en premier lieu Dieu ; puis, par création, nous et tous les êtres contingents ; et c'est seulement à propos des créatures que l'on fait intervenir les dix catégories, auxquelles correspondent, dans l'ordre logique, les cinq prédicables. Cf. S. Belmond, *Dieu,* IIIe partie.

M. Landry, en sens inverse du système scotiste, a pu écrire ces trois lignes qui sont incompréhensibles : « Le concept positif d'être constitue le cœur de notre connaissance de Dieu ; grâce aux négations que nous lui appliquons, il prend une signification plus riche et plus déterminée. » Landry, *Duns Scot,* p. 290. Mais la négation commencerait par éliminer l'être, loin de le déterminer et de l'enrichir.

(3) Que le lecteur ouvre le commentaire d'Oxford à la question : existe-t-il parmi

Digitized by Google

vous le pouvez, la transcendance de l'être. Elle serait bien à la rigueur dans le langage; elle n'est plus rien dans l'esprit. L'analogisme outrancier serait, malgré qu'il en ait, *un nominalisme restreint à l'idée pseudo-primordiale de l'être*. Il y aurait, en d'autres termes, *analogie par équivocité*.

Je ne me lasserai pas de le redire à mes contradicteurs : il existe en métaphysique une idée affranchie conceptuellement des modalités du réel et logiquement restreinte à l'affirmation de sa présence devant l'esprit, ou si l'on veut de son existence et rien de plus. C'est un fait. J'en appelle à l'évidence et au sens commun, car tout le monde m'accorderait que nous affirmons et donc que nous sommes certains de beaucoup plus de choses que nous n'en pourrions définir. Que savons-nous d'elles ? Ceci : elles sont.

A la faveur de cette mise au point, je déclare fermement qu'il n'y a pas, qu'il ne peut y avoir de conflit entre Scot et S. Thomas sur le chapitre de l'univocité. La raison de cette absence de conflit, la voici : S. Thomas envisage le *quod quid est*, c'est-à-dire l'être tel qu'il se présente *sub modalitate propria*. Scot prononce de son côté : *nihil dicitur univoce de ente, de Deo et creatura, de substantia et accidente, ut contrahuntur in quid*. Qu'on ne m'oppose pas le témoignage de l'abbé Landry. Car M. l'abbé Landry ne mérite aucune créance sur l'ensemble du système philosophique du Docteur Subtil. (1)

Si donc l'univocité scotiste est strictement existentielle et radicalement en marge de l'analogie modale, il est clair que Scot met une ligne de démarcation très nette entre le concept d'essence et celui d'existence. Il resterait, dès lors, à se mettre d'accord sur la question de degré en regard du créé. Ce point est, de l'avis de beaucoup de moindre importance, (2) vu que s'il y a une vérité fondamentale intéressée au débat, c'est ni plus ni moins la distinction réelle entre la puissance et l'acte. Or celle-ci est hors de discussion. Mais au cas où, comme le pensent les thomistes, la distinction réelle entre l'essence et l'existence serait

les êtres un infini ? J'ai autrefois exposé *l'existence de Dieu d'après Scot* sur la foi de la Somme de Montefortino. Mais cet auteur a eu le tort de formuler la question selon la lettre de S. Thomas. Mon travail est à refaire quoique rigoureusement exact. Mais je débutais dans l'étude de Scot après une formation thomiste. Et somme toute, avec Montefortino, l'initiation au scotisme est plus rapide.

(1) Cf. Longpré. La philosophie de Duns Scot, *Etudes Franciscaines*, 1923 passim — S. Belmond. A propos d'un ouvrage récent, dans « *Franciscana* », 1923.

(2) Cf. S. Belmond. La distinction réelle de l'essence et de l'existence et sa valeur apologétique dans *Etudes Franciscaines*. Décembre 1912.

Digitized by Google

elle-même un postulat de la distinction entre l'acte et la puissance, il faudrait bien de gré ou de force se rendre à l'évidence. C'est que l'irréductibilité de l'acte à la puissance est parfaitement compréhensible. Elle s'impose rigoureusement. Je ne puis en dire autant de l'essence et de l'existence, en dehors des concepts.

Les textes médiévaux que j'ai étudiés, (et ils sont nombreux), m'ont plutôt montré la connexion directe de la thèse de la distinction réelle de l'essence et de l'existence avec la théorie de la matière et de la forme. Parce que la matière, c'est le devenir ; et la forme, l'acte, on rejoindrait de la sorte indirectement la théorie fondamentale de l'acte et de la puissance. D'où il suit — *mutatis mutandis*. — (1) que la distinction réelle devrait être plutôt une conséquence de la conception augustinienne de la matière commune à toutes les choses contingentes, que Scot n'a pas éliminée de sa métaphysique, (2) tandis que Suarez s'y rallie dans sa cosmologie. Or il se trouve précisément que ce sont les thomistes qui, pour la plupart, sont *réalistes* en cette matière, tandis que Scot et Suarez sont strictement *conceptualistes*, au sens de « *universale est fundamentaliter in rebus, formaliter in intellectu.* » J'entends bien que dans le système thomiste, cette distinction réelle d'essence et d'existence est extensible aux anges eux-mêmes. Le thomisme aurait beau jeu, certes, si l'essence signifiait ce que l'être est de fait, et l'existence, ce qu'il est virtuellemeut, c'est-à-dire la puissance ou le devenir. Le langage y perdrait de sa netteté, mais la thèse serait plus accessible aux esprits.

Cette explication, j'ai hâte de le dire, est désavouée par les thomistes. Je ne puis donc voir le trait d'union qui relie entr'elles les deux distinctions réelles : 1° de l'acte à la puissance ; 2° entre l'essence et l'existence.

L'on m'a rapporté que le P. del Prado, à Fribourg, comme on lui objectait un jour l'impossibilité de comprendre que la

(1) C'est à dire que conservant l'extension augustinienne de la matière, il faudrait concevoir celle-ci au sens thomiste, où le devenir de la matière est plus accentué.

(2) Cette conception est commune aux Franciscains de la première période. Les scotistes l'ont, par la suite, limitée aux seuls êtres matériels. Le jésuite Pedro Descoqs parait méconnaitre que la théorie suarézienne de la constitution des corps est d'origine scotiste. Cf. *Revue de philosophie*. 1921 et 1922. *La théorie de la matière et de la forme et ses fondements*. L'on touche, ici, à la différence la plus considérable entre les deux métaphysiques. Confinée à la cosmologie, elle reste objet de discussions. La fidélité aux directions pontificales me parait imposer cette restriction,

Digitized by Google

distinction réelle de l'essence et de l'existence fut en effet la vérité capitale de la *philosophie chrétienne,* vu qu'on ne peut l'accorder avec le sens commun : « Il resterait, répliqua-t-il, dans ce cas, à faire un acte de foi. *Si non intelligis, crede.* » Le conseil du P. del Prado a du bon. Car si l'on apporte un esprit prévenu à l'étude d'un système, on ne se met point dans l'attitude d'âme désirable pour comprendre et pour se prononcer avec discernement sur les données de l'évidence. Donc de deux choses l'une, ou la distinction réelle de l'essence et de l'existence est postulée de toute nécessité par la distinction réelle de l'acte et de la puissance et dans ce cas, il faut l'admettre de gré ou de force ; ou bien elle ne l'est pas, et le débat reste ouvert. Les thomistes prétendent que cette liaison est indéniable. Je n'y contredis point. Mais alors il y a un trait d'union entre les deux distinctions. Il doit, de plus, être visible à l'esprit. Qu'on nous le montre, puisque nous sommes incapables de le découvrir par nous-mêmes. « L'homme est un être enseigné. » On nous l'a redit à l'Oratoire d'Avignon, et nous en étions persuadés depuis notre enfance. Je n'hésite pas à le proclamer bien haut : Vive la vérité d'où qu'elle vienne ! *Pereat Scotus !* s'écriait un jour le P. del Prado. Pereat ! oui, si la vérité l'exige.

III

Veritas liberabit vos ! Avec quelle force de persuasion M. Jacques Maritain a mis l'accent sur cette vérité, qui fut l'âme de sa conférence ! D'autres ont pu insister sur les maladies de la volonté ! Mais la santé de l'âme dépend principalement, comme condition, de la vérité qui est, selon l'expression de M. Maritain, « la sainteté de l'intelligence ». Les maux de l'intelligence sont multiples et ils conduisent notamment au rationalisme et à l'agnosticisme, lui-même étroitement lié aux différentes formes du positivisme contemporain. « Le mal dont souffrent les temps modernes, remarque M. Maritain, est avant tout un mal de l'intelligence. Indocile à Dieu et à l'être, elle s'est repliée dans l'incommunicabilité de l'individu. Agnosticisme, naturalisme, individualisme, voilà les symptômes principaux de ce mal, et c'est la rectitude même du sens commun qui est blessée. »

Il ne m'appartient pas d'apprécier si c'est à Descartes que doit s'adresser au premier chef l'accusation : *Tu es ille reus !* M. Maritain l'a fait, d'accord en cela avec le cardinal Mercier et avec d'autres. Et, de fait, nous avons tous l'impression très

Digitized by Google

nette qu'en mettant *un fait contingent*, l'acte de penser, à la base de l'édifice de la connaissance humaine, l'auteur du *Discours sur la méthode* se plait à brouiller les cartes, c'est-à-dire, sans perdre de vue la comparaison, qu'il prend les fenêtres de la maison pour les fondements. Il devait en résulter, avec l'effondrement postérieur de la métaphysique, la déroute intellectuelle la plus lamentable, ouvrant l'accès de la maison aux démolisseurs : scepticisme et agnosticisme ; et, enfin, pour remédier à ces désastres, la substitution des sens à la raison par le recours au positivisme, quitte à remonter aujourd'hui par des voies détournées jusqu'à Dieu sans passer par la philosophie de l'être, et donc sans pouvoir l'atteindre.

M. Maritain, avec un rare bonheur d'expression, met à nu le désastre intellectuel, le naufrage des esprits, réduits à s'accrocher à des épaves. Le mal est grand, certes ! Qui oserait le contester ? Or, le mal étant venu de l'intelligence, c'est l'intelligence qui doit y remédier. Le remède, approprié au mal, n'est pas autre que la vérité. La vérité est éternelle et immuable. Il n'est pas exact que la vérité d'aujourd'hui puisse devenir l'erreur de demain. Seule, l'erreur est sujette au changement. Si donc l'esprit contemporain manque de fixité, c'est qu'il n'a pas la vérité qui, seule, est capable de l'arrêter sur des positions stables. Si, de plus, le thomisme est la vérité, c'est au thomisme qu'il faut demander le remède aux maux de l'intelligence. Et c'est, précisément, à ce point de vue, que S. Thomas est apôtre et apôtre moderne.

Cette conclusion n'est pas contestable. « La doctrine de S. Thomas, proclame M. Maritain, est *seule* (1) en état de guérir l'intelligence de l'agnosticisme, du naturalisme, de l'individualisme. Elle ramène l'intelligence à son objet qui est l'être. En même temps, elle restaure la continuité de la philosophie et du sens commun. Elle réapprend à l'intelligence les deux vertus qu'elle avait perdues ensemble : la magnanimité et l'humilité. » L'enseignement de S. Thomas est, en effet, la vérité, et par suite, il est le remède au mal de l'intelligence contemporaine, dans la mesure où il est l'expression et la justification de

(1) L'expression est impropre. Il y a un enseignement propre à S. Thomas d'une doctrine traditionnelle. Son mérite est d'avoir baptisé Aristote et surtout d'avoir systématisé avec une maitrise et un art incomparables l'ensemble des connaissances de son temps. Ce titre de gloire est bien suffisant. S. Thomas est une contingence de premier ordre dans les manifestations de la Providence avant tout appliquée à guider l'humanité dans les voies du salut.

Digitized by Google

l'enseignement révélé, écriture et tradition, c'est-à-dire dans la mesure où le thomisme est cet enseignement révélé ou tout au moins susceptible d'être harmonisé avec la foi. (1) Il en faut dire autant du scotisme comme de tous les systèmes éclos au sein des écoles catholiques qui toutes ont, avec une égale loyauté, sinon avec une chance égale, bien mérité de l'Eglise.

Il est un autre passage de la lettre *Studiorum Ducem* que nous tenons à citer. Les orateurs du Centenaire ont parlé d'esprits « attardés ». Attardés tant qu'on le voudra, mais ces hommes étaient respectueux de la tradition. S. Paul incarnait pour eux la raison inspirée ; S. Augustin, la raison éclairée par la foi, et Aristote, la raison livrée à elle-même. Il n'est pas exact qu'ils l'aient éliminée de parti pris. (2) La mauvaise façon, réprouvée par M. Maritain, comme méthode d'initiation au thomisme, s'impose de toute rigueur aux esprits déjà formés à la scolastique, afin d'établir dans quelle mesure S. Thomas fut favorisé dans son entreprise par ceux que nous appellerions les précurseurs. Les orateurs et les conférenciers du centenaire nous ont redit cinq fois que le Docteur Angélique fut combattu, contre-carré avec une sorte d'acharnement inoui. Ces faits étaient connus. Mais il y en eut aussi d'autres et de plus favorables au triomphe de l'aristotélisme, harmonisé avec la foi. S. Thomas parle lui-même quelque part, avec de grands égards, du maître irréfragable Alexandre de Halès, dont il utilisa les écrits. Or c'est à peine s'il en fut fait mention et de quelle façon !... Redisons donc avec Pie XI : *Inter amatores sancti Thomae quales omnes decet esse Ecclesiae filios qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus, justa in libertate, aemulationem unde studia progrediuntur intercedere — at obtrectationem nullam quae nec veritati suffragatur et unice ad dissolvenda valet vincula caritatis.* Autres temps, autres mœurs. S. Thomas est saint et docteur de l'Eglise au même titre que S. Augustin et S. Bonaventure. Toutefois, le passage, de nos jours, de l'éclectisme de Victor Cousin à la philosophie du Moyen-Age, longuement consacrée par les conciles de Lyon, de Florence, de Latran et du Vatican, s'est fait par le retour

(1) Dès que la connexité d'une question avec le dogme est hors de cause, c'est à l'évidence objective qu'il appartient de trancher les difficultés.

(2) Tous ces attardés citent Aristode abondamment. Ils l'utilisent à la manière du soldat qui marche, mais non sans avoir exprimé sa prétendue mauvaise humeur. Pierre Jean Olive est un modèle du genre. Cf. Quaestiones in sent. II Quaracchi. S. Belmond. *Deux penseurs franciscains*, dans *Etudes Franciscaines*, mars-avril 1923.

Digitized by Google

à S. Thomas. Il est juste qu'il soit à l'honneur, puisque seul il a besogné et ramené au sein des écoles et des séminaires la scolastique chrétienne. Admirons donc en sa personne « il maëstro di color che sanno » et comptons sur sa protection pour attirer les bénédictions de Dieu sur tous ceux qui invoquent ses lumières et son appui.

Vis unita fortior ! Il faudrait être bien court d'esprit pour ne pas applaudir aux efforts de ceux qui, loyalement, chercheraient à intégrer dans l'enseignement thomiste, dépouillé de ses éléments caducs, je ne dis pas S. Augustin, ni S. Anselme, ni aucun des Pères et des Docteurs qui l'ont précédé, encore qu'il soit hyperbolique de dire que S. Thomas n'en ait rien ignoré, mais S. Bonaventure, mais Scot, mais Suarez, S. Alphonse de Liguori et S. François de Sales. L'édifice des connaissances humaines, intangible sur ses bases immuables, Dieu et l'être, — mais non achevé, — s'enrichirait chaque jour de quelques matériaux nouveaux. Peut-être même n'en verrons-nous l'achèvement complet que très tard, dans la jouissance ineffable des esprits admis à cette vision extatique qui, au soir de sa journée de labeur, je veux dire sa vie, découvrait à S. Thomas, l'infériorité de son œuvre magistrale, comparée *à ce que Dieu est.*

IV

Le mérite de M. Jacques Maritain est d'avoir étudié S. Thomas dans ses écrits. De là, les remarques très fondées qu'il fait sur les conséquences de notre déchéance originelle dans l'ordre des connaissances, où, malgré qu'il en ait, mais sans s'y confiner, l'homme est condamné à débuter par l'animalité, c'est-à-dire par les sens. Et c'est encore à cette circonstance, (gloire en soit rendue à S. Augustin !) que les auditeurs d'Avignon sont redevables de l'éloquent hommage fait à la prédominance de la charité sur l'espérance et sur la foi. La connaissance s'achève ainsi dans l'amour. S. Thomas se retrouve en S. François de Sales. Mais pourquoi pas aussi en Scot, si admirable par sa dévotion et par son zèle envers la bienheureuse Vierge sans tache? (1) M. J. Maritain, a du moins réservé au Docteur Séraphique, l'ami de S. Thomas d'Aquin, un hommage de courtoisie, auquel nous avons été sensible.

(1) Au sujet de ces belles fêtes inaugurées à l'ombre de N.-D. des Doms, on nous permettra d'exprimer un regret. La Sainte Vierge fut oubliée parmi les hommages si attendris, rendus au Verbe divin, au Sacré-Cœur et à l'Eucharistie.

Digitized by Google

Il ne l'a point nommé (1) bien qu'il fût l'adversaire avoué des innovations thomistes. « S. Bonaventure, remarque avec raison un auteur récent, est l'homme d'Augustin. » (2)

Autres remarques sur lesquelles on nous pardonnera de ne pas insister. Le scotiste Ossuna avec son abécédaire et le scotiste S. Pierre d'Alcantara n'ont-ils pas eu quelques rapports avec Sainte Thérèse d'Avila ? En revanche, j'abandonne bien volontiers à M. Maritain les théologiens de Salamanque. Mais pourquoi S. Bonaventure, Jean Peccham, Mathieu d'Aquasparta, Richard de Midleton, Guillaume Warre et tant d'autres seraient-ils des pseudo-augustiniens? Il ne nous semble pas non plus que Scot ait compromis en rien la subordination des données de la connaissance à la réalité telle quelle : (3) et surtout peut-on dire sérieusement et en connaissance de cause, qu'il s'est ingénié à « désorganiser la synthèse thomiste? » (4) A chacun son rôle!

« La vie est courte, nous a-t-on dit, et l'on ne peut tout étudier. » La remarque n'est que trop exacte. Or si je ne puis tout vérifier par moi-même, je dois, au nom de la vérité, me contenter d'affirmer dans la mesure où il m'a été donné de contrôler, ou si je dois m'en référer au contrôle d'autrui, accorder ma préférence à ceux qui, par des références et des citations abondantes, me mettent à même de vérifier par moi-même s'ils ont, oui ou non, apporté à leur enquête un esprit objectif et désintéressé. Il est, en d'autres termes, une règle de logique qui, ce me semble, ne s'applique pas seulement à la construction du syllogisme : *Latius hos quam praemissae conclusio non vult.*

* * *

Une question pour finir. Quelle attitude le B. Scot, s'il revenait parmi les vivants, nous conseillerait-il à l'égard de S. Thomas ? Comment se comporterait-il lui-même ?

(1) Mgr Tissier y fit une allusion directe dans son admirable discours sur le « Cœur de S. Thomas. »

(2) Jules D'ALBI, O. M. C., *S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, p. 97, chez Poussielgue, 1922.

(3) Cf. S. BELMOND. Prétendu anti-intellectualisme du Docteur Subtil, dans *Etudes Franciscaines*. Juin et Juillet 1914. Pareillement le R. P. Hedde aurait pu remarquer que si la condamnation de 1277 portait un certain nombre de propositions thomistes, il ne pouvait pas venir à l'idée d'Etienne Tempier de confondre l'aristotelisme de S. Thomas avec les écrits averroïstes de Siger de Brabant.

(4) Cf. MANDONNET, O. P., *La canonisation de S. Thomas*. Extrait des *Mélanges thomistes*, p. 4.

Digitized by Google

La réponse est facile. S. Thomas prendrait dans son enseignement la place qu'il accorda, au cours de son magistère d'Oxford, de Paris et de Cologne, à S. Augustin, le « Doctor maxime communis » de l'époque. Voyez avec quelle déférence, il s'efforce de comprendre et, s'il se peut, de donner raison à S. Augustin, à Aristote lui-même, faisant parfois observer à ceux, qui, par exemple, reprochaient à l'Aristote de la première manière d'avoir par ignorance assigné à l'épiderme tout court, en dehors des nerfs, la perception des sensations tactiles : « Vous pourriez user de plus de courtoisie — *curialius* — (1) à l'égard de ce puissant esprit. »

Cette courtoisie, Duns Scot ne cesse pas de la pratiquer dans la partie de son œuvre, qui est consacrée à l'étude comparée des réponses autorisées aux questions qu'il aborde à son tour. S. Thomas y occupe à la vérité moins de place que tel autre, Henry de Gand par exemple. Mais Scot étant devenu le maître de l'école franciscaine et S. Thomas investi de son côté de la même autorité par les Frères prêcheurs, il devait s'en suivre entre les deux ordres des conflits inévitables sur toutes les questions, surtout en théologie, où les deux maîtres ne se rencontrent point dans les conclusions. Ce fut notamment le cas de l'Immaculée Conception, et aujourd'hui l'on ne peut que soutenir ceux qui tournent l'attention des esprits vers la théologie du Verbe Incarné. La passion et l'acharnement que l'on met à défendre certaines subtilités métaphysiques contre des adversaires fictifs, puisque les Franciscains ne parlent et n'écrivent que pour rectifier des déformations regrettables de la pensée de leur maître, seraient utilisées avec plus de profit dans le domaine des questions autrement fécondes du dogme et de la morale. Et pour qu'il n'y ait pas équivoque, je tiens à redire qu'il n'y a pas de conflits d'école sur les points essentiels de la métaphysique de S. Thomas. Je l'ai surabondamment prouvé autour de la question primordiale de l'être transcendantal, et enfin il y a beau temps que sur l'extensibilité de la matière aux esprits créés les scotistes se sont ralliés à S. Thomas. Ce sacrifice doit nous contraindre à déchirer une ou deux pages du beau traité sur le « *Principe des choses* » que j'aurais bien souhaité insérer encore dans l'héritage littéraire que nous légua le *Docteur Subtil*. Mais qu'il soit de Richard de Midleton, de Guillaume Warre, ou de tout autre maître franciscain d'Oxford antérieur à Scot, ce livre

(1) Cf. Scotus — De anima — q. 2. n. 2. Utrum caro sit organum tactus?

Digitized by Google

n'en est pas moins l'une des sources auxquelles il faut bien recourir pour caractériser la portée exacte du scotisme. Scot, sauf pour l'univocité de l'être et pour la distinction moyenne, dite formelle, sur tous les points où sa philosophie et sa dogmatique s'écartent de S. Thomas, est le continuateur de S. Augustin et des maîtres franciscains de Paris et d'Oxford : Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Guillaume Warre et tous les autres. Il fut le premier dans son ordre à prendre modérément parti pour Aristote sans l'opposer à S. Augustin, incarnation vivante pour tous les franciscains, de la raison éclairée par la foi. Il apportait à l'étude de ses devanciers un grand amour de la vérité et c'est ainsi que, selon l'heureuse formule de sa sainteté Pie XI, ce fut *in justa libertate* que sa pensée féconde évolua dans le sillon de l'orthodoxie. Aussi sa pensée n'a jamais été prise en défaut et, tout au contraire, son école eut l'heureux avantage de promouvoir efficacement le triomphe d'une vérité combattue « par ceux qui, depuis six cents ans, ne s'écartent pas d'une virgule de la lettre du Docteur Angélique. »

Le dogme de l'infaillibilité pontificale est aussi l'un de ceux que le Maître franciscain et son école enseignèrent de tous temps avec une précision telle que la définition du Concile du Vatican ne devait modifier en rien les thèses enseignées dans nos maisons d'études. Et c'est parce que la prétendue hostilité de Duns Scot à l'égard de S. Thomas n'a pas d'autre cause que sa soumission constante aux directions doctrinales de l'Eglise, que les Franciscains ont à cœur de ne s'écarter de S. Thomas que dans la mesure où S. Augustin se serait lui-même approché de moins près de la vérité.

« La pensée chrétienne, avons-nous écrit précédemment, (1) vit, en même temps, s'épanouir, au soleil de la grâce, une pléiade de beaux et puissants esprits, dont aucun n'égale la rare facilité d'assimilation et d'exposition de S. Thomas d'Aquin, devenu aujourd'hui le maître incontesté de tous ceux qui ont à cœur le triomphe des vrais principes. Certes, Thomas d'Aquin ne fut pas un isolé. Albert le Grand et Alexandre de Halès avaient tenté avant lui de coordonner des matériaux jusque là épars. S. Bonaventure (2) élevait, en même temps, à côté du

(1) Cf. P. Séraphin. La paix du Christ dans le règne du Christ, dans « *Union Séraphique.* » Revue mensuelle du Tiers-Ordre Franciscain. 13, rue Flacé, Macon, août 1923. Il s'agit du XIIIe siècle.

(2) Il existe aujourd'hui deux revues consacrées à la science de la *vie spirituelle.* Le but que l'on se propose est peut-être prétentieux. Mais je me doute bien que, de

Digitized by Google

sien, un monument non moins remarquable, mais d'un caractère différent. Et enfin, après eux, d'autres nobles et puissants esprits s'appliquèrent à corriger dans les détails (1) un édifice nécessairement imparfait, comme tout ce qui est humain. Ce fut notamment le mérite du bienheureux Jean Duns Scot, héritier attentif et perspicace de l'enseignement de ses devanciers, chef reconnu de l'Ecole Franciscaine.

« Les Franciscains du XXe siècle n'ont pas oublié en quelle estime et déférence ce puissant génie tenait les directions doctrinales des Papes, des évêques et des universités de son temps. Ils ont, par suite, à cœur de se conformer aux décisions qui, de nos jours, émaneraient du magistère officiel de l'Eglise.

« Cette obéissance, prompte et débonnaire, achèvera de faire (de tout l'Ordre franciscain) l'instrument de la discipline au sein de la société séculière ; et c'est ainsi que, en regard de la pensée comme de l'action, l'influence franciscaine peut et doit contribuer à faciliter la parfaite cohésion des efforts.

« La soumission prompte, loyale et débonnaire, au gouvernement spirituel, dans toutes les matières où celui-ci croit devoir intervenir d'une façon impérative, ou seulement suggestive, au nom même de tout notre passé, doit ainsi régler tous nos mouvements.

« Si, de plus, cette discipline pouvait être acceptée de tous les vrais catholiques, l'on obtiendrait par ce moyen la paix et l'entente au sein de la catholicité, et toutes les bonnes volontés seraient tendues vers le port où le nautonier, parmi les vents contraires, s'efforce non sans fatigue, de diriger son indestructible esquif.

« La paix du Christ, dans l'universelle reconnaissance de la royauté suprême de l'Homme-Dieu, serait le juste couronnement d'une action soumise à la poussée de ceux que le souffle de Dieu anime et dirige infailliblement dans la vérité, dans la justice et dans l'amour. »

part et d'autre, l'on ne se soucie guère de mettre à contribution les lumières, dont S. Bonaventure, sur cette matière, plus que tout autre, est prodigue. Esprit de famille et amour de la vérité, serait-ce tout un ?

(1) L'œuvre doctrinale du Docteur Subtil n'a pas d'autre but que de corriger les détails, sans sortir de la tradition franciscaine. Mais pour qui ne veut pas sacrifier une virgule, il n'y a pas de *détails*, c'est-à-dire de questions secondaires, ni douteuses. Heureusement, l'assistance du Saint-Esprit est visible en tout ce qui émane du magistère solennel, ordinaire ou ex-cathedra, du successeur de S. Pierre. La lettre « *Studiorum Ducem* » en est une récente et dernière preuve.

Digitized by Google

Les Franciscains ont mieux à faire que suer sang et eau pour faire échec à la distinction réelle de l'essence et de l'existence, à la prédétermination physique et au principe d'individuation par la matière. Leur rôle est, par dessus tout, de servir la vérité libératrice dans le vaste domaine de l'apostolat où l'on apprend aux âmes à se sauver.

Avignon. S. BELMOND, O. F. M.
lect. gén. en philosophie et en théologie.

II. — LA SEMAINE THOMISTE DE ROME

LETTRE DE ROME

Révérend Père Directeur,

Alléché par l'intéressante communication du R. P. Belmond, vous désirez recevoir quelques échos de la Semaine Thomiste de Rome, du 17 au 24 Novembre 1923. Je vais m'efforcer de vous donner satisfaction.

Cette semaine s'est tenue à l'initiative de l'Académie de Saint Thomas et elle a réuni des conférenciers de marque de différents pays.

Le 17 novembre, elle fut ouverte par le dévoué secrétaire de l'Académie de Saint Thomas, Mgr Talamo, qui souhaita la bienvenue aux différents orateurs, que son zèle et ses instances avaient pu réunir. Ce devoir de bienvenue accompli, il céda la place à son Eminence le Cardinal Billot. Tous connaissent la réputation universelle du vétéran de la métaphysique à l'Université Grégorienne. Dans une langue précise et impeccable, il nous fit un substantiel exposé des actes de l'Eglise depuis Léon XIII, pour promouvoir la philosophie scolastique *duce et magistro Aquinate*. Afin de réaliser ce but, il faut chercher saint Thomas non chez tel ou tel commentateur, mais selon la parole instante de Léon XIII, *in ipsis fontibus*. Je songeais en entendant son Eminence à la belle conclusion de Mgr Grabman, dans son étude sur saint Thomas d'Aquin : Voies et moyens pour une étude scientifique de saint Thomas. Le distingué professeur de Munich y demande qu'aux commentaires dialectiques de l'Ange

Digitized by Google

de l'école, on joigne le commentaire historico-génétique de ses doctrines.

Pour comprendre intimement la pensée thomiste, il faut pouvoir établir comment et en quelles circonstances ses spéculations sont nées d'éléments antérieurs ; sous quelles influences elles se sont développées et parfaites et quelles furent leur influence et leur signification par rapport aux courants d'idées postérieurs. La méthode du commentaire dialectique ne nous donne qu'une image de l'*Etre* de la doctrine thomiste ; elle analyse, elle dissèque la doctrine de l'Aquinate comme un tout achevé et donné. La méthode scientifique moderne exige à bon droit que l'on recherche aussi le *Devenir* des doctrines, telles qu'elles résultent des connaissances chronologiquement antérieures, et que l'on signale tout ce qui a favorisé ou retardé ce devenir, ce développement.

Nous introduisant dans ce que Mgr Grabman appelle heureusement l'atelier intellectuel de l'Aquinate, elle nous aidera à discerner, chez lui, ce qui a une importance plus temporelle, ce qui est conditionné par les exigences et les questions scolaires de son temps ; et ce qu'il a amassé de connaissances d'une valeur éternelle. (1)

On ne pouvait mieux dire.

18 novembre. — Mgr Mazzella, archevêque de Tarente, a montré à son auditoire captivé, saint Thomas baptisant l'Aristotélisme, et élaborant la systématisation aristotélicienne de la théologie catholique. Ce point de vue constituera un des chapitres de fond de la méthode historico-génétique.

19 Novembre. — Le professeur Jacques Maritain, de l'Université catholique de Paris, a étudié *Le Thomisme et la crise de l'esprit moderne*. Cette conférence comprenait deux parties : Les tares de l'esprit moderne : idéalisme et agnosticisme, naturalisme, individualisme. — Le Thomisme en présence de ces tares.

La première nous a paru supérieurement traitée. On sentait dans l'auteur quelqu'un qui avait vécu ces doctrines et en parlait en connaissance de cause. Pour nous, par la grâce de Dieu restés toujours dans la vérité, cela rend notre connaissance des systèmes extérieure et livresque. Mais cela devrait nous porter à faire des efforts de sérénité et d'objectivité dans l'exposé des idées modernes. On pourrait nous accuser parfois de

(1) Van Stenberghe. *Saint Thomas d'Aquin de Mgr Grabman, IX Conclusions*. p. 206 et sq.

Digitized by Google

travestir ces idées ; ce qui enlèverait ainsi toute autorité à notre critique. Il nous arrive parfois des mécomptes. Le Père Pinard en signale un dans son grand ouvrage : *L'Etude comparée des Religions,* (1) à propos de la théorie dite des deux vérités. Au temps de notre jeunesse, elle nous fut exposée d'une manière absolue, en histoire de la philosophie. Il suffit au professeur de nous faire remarquer que la vérité ne peut pas contredire la vérité, pour nous amener à remiser cette théorie au bric à brac des enseignements inacceptables. Mais voilà que maintenant un arabisant, M. Gauthier, nous certifie qu'Averroes pensait comme nous. « Nous pouvons être assurés, a écrit Averroes, que la spéculation démonstrative ne nous conduit pas à contredire les enseignements de la loi divine ; car la vérité ne saurait être contraire à la vérité ; elle s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur ». Et voilà Siger de Brabant allégé d'une imputation. Pour le reste, je ne goûte nullement les fines remarques du P. Doncœur de la note 1, p. 104, ni la diversion à propos du modernisme, note 2, p. 106, puisqu'on finit par s'exécuter de bonne grâce, en écrivant : « Rien n'autorise à penser qu'aucun philosophe ait admis, *réellement*, cette incohérence : deux vérités simultanées et opposées ».

J'ai été déçu de ne pas recevoir de l'orateur quelques conseils sur la manière d'atteindre les âmes modernes, de poser les questions, la marche à suivre, ce qu'il faut éviter, etc. ou bien quelque chose comme ces belles paroles cueillies dans un de ses livres : (2) « La vérité (en tout ce qui dépasse les données du sens commun) la vérité n'est pas, *comme le croiraient volontiers ceux qui ont eu le bonheur de naître en un monde formé par elle,* donnée toute faite à l'homme comme un bien de nature. Elle est difficile à atteindre, dure à garder, c'est une chance exceptionnelle de la posséder sans mélange d'erreur et dans l'ensemble varié de ses aspects complémentaires. Combien donc il est juste de reconnaître le bienfait de l'enseignement révélé qui nous donne d'en haut en même temps que la connaissance de la vérité inaccessible à la raison, la possession ferme et aisée des éléments essentiels de cette même vérité d'ordre naturel qui, de soi, est accessible à notre savoir et que notre savoir est si habile à manquer ! »

Au lieu de *savoir* ne vaudrait-il pas mieux dire *l'amour propre* exploité en nous par l'esprit du mal. Croyez-moi,

(1) T. I, p. 104 et 105.

(2) Maritain. *Eléments de Philosophie.* T. I. *Introduction à la philosophie,* p. 19.

Digitized by Google

Monsieur, de telles paroles nous font du bien. Nous n'apprécions pas notre bonheur. Souvenez-vous de certain argument contre l'enseignement gratuit ; cette gratuité en diminue l'estime. Aussi au lieu d'actions de grâce, quelquefois, au cours des temps, chez nous catholiques, l'esprit d'école a dévoloppé jusqu'à l'éréthisme, la susceptibilité de l'amour propre individuel et collectif. Ah ! si, secouant nos illusions, dans la charité et l'humilité, nous avions concentré nos efforts, pour l'extension du règne de la Vérité !

D'ailleurs de telles manifestations du cœur n'enlèveraient rien à la force de votre exposé philosophique. Je ne croirai jamais à la nécessité pour la philosophie d'une *impassibilité*, ni parnassienne ni mathématique. L'homme complet possède l'intelligence et la volonté. Laissons à Kant les cloisons étanches et cherchons la vérité de toute notre âme. C'est le moyen d'élever la dignité de notre caractère au niveau de la Vérité que nous possédons.

La seconde partie de la conférence me parut moins satisfaisante. Sans doute l'objectivisme scolastique triompha de l'esprit moderne, mais quelque chose vint me gâter l'impression reçue : un chant en l'honneur du Docteur Commun, étayé entr'autres sur une simple phrase, où furent jetés cavalièrement au panier, *doctor seraphicus, doctor irrefragabilis, doctor devotus, doctor subtilis, facundus, resolutissimus, eximius*. En entendant cela, je me suis demandé, si l'orateur avait eu le temps de porter ce jugement radical en connaissance de cause. Dans le recours a l'encyclique « *Studiorum ducem* » on a vainement attendu le passage, ou dans les limites de la vérité et de la charité, sa sainteté Pie XI reconnait la licéité des discussions entre auteurs de grand nom, pour les matières qui ne sont pas de foi. Cette prétérition silencieuse a réduit de beaucoup la portée de l'affirmation de l'orateur. Comme le XIIIe siècle allait à saint Augustin, nous allons à saint Thomas, il a composé le manuel de la théologie catholique, mais nous ne négligeons pas d'autres grands esprits, qui comme lui ont aimé Dieu et la vérité !

Le succès de M. Maritain a été très grand, car il est doué d'un talent remarquable et d'exposition et d'élocution ; il a bénéficié de la sympathie spontanée qui va au miraculé, sorti du tombeau de ténèbres et d'orgueil de l'esprit moderne.

20 novembre. — Mgr Eijo y Garay, évêque de Madrid, entretint son auditoire de *Saint Thomas et la Mystique*. Notre mystique surnaturelle, donc ni naturelle ni antinaturelle, à

Digitized by Google

l'encontre de la mystique panthéiste, théosophique, moderniste et quiétiste, rejette, dans la doctrine de saint Thomas et de sainte Thérèse, l'explication de l'acte mystique par les forces purement naturelles. Cette doctrine recourt à la psychologie humaine pour expliquer en partie l'acte mystique chrétien. De là l'étude des actes humains en général — des actes humains en particulier — de ces mêmes actes dans l'individu, conformément au tempérament et aux conditions de chacun — et enfin les actes psychophysiques en résultant. Parallèlement à ce premier exposé, un second : les actes psychiques surnaturalisés par la grâce, avec l'élévation des puissances par les vertus et les dons — les actes psychomystiques réalisés sous l'influence de la grâce surélevante — les degrés et caractères propres à chaque individu, selon la libéralité divine dans la distribution de la grâce — et enfin les phénomènes psychophysiques en résultant. Pour amorcer ce parallèle, Mgr l'Evêque de Madrid a rapproché, du témoignage rendu à saint Thomas, théologien de la mystique, par l'encyclique « *Studiorum ducem* », les belles déclarations de Pie X en faveur de sainte Thérèse.

Exposé substantiel et intéressant mais à notre humble avis incomplet. Le théologien de la mystique et son système n'est pas tout ; il y a encore le théologien qui vit la vie mystique. Le premier compose un traité, dont les abstractions appauvries ne sont pas toujours très réchauffantes ; le second vit la mystique, et quand il a l'heur d'être, comme saint Bonaventure, un théologien proprement dit, il constitue une individualité caractéristique, très prenante et très agissante sur les âmes, « *Ex qua lectione*, disait de lui Léon XIII, *incredibili animi voluptate percellimur et fere in aera levamur : ipse enim manuducit ad Deum* ». De lui on peut répéter ce que l'abbé de Langeron écrivait à Bossuet sur le style de son commentaire de l'Apocalypse : « Vous êtes plein de fentes par où le sublime échappe de tous côtés » (1).

Ainsi de mystiques, comme saint Bonaventure, saint François de Sales et d'autres. Ils sont théologiens, grands théologiens, maniant très bien la langue de la raison, mais ils sont pleins de fentes, par où l'amour transformant échappe de tous côtés.

De saint Thomas, il est intéressant de rappeler sa réponse au frère Réginald, son secrétaire, qui l'exhortait à continuer la rédaction de la somme théologique. « *Reginalde non possum ;*

(1) FÉNELON, *Œuvres* t. VII p. 194, édit. Leroux-Gaume.

Digitized by Google

quæ scripsi mihi paleæ videntur ». Voici comment le P. Sertillanges interprête cette parole : « A partir de décembre 1273, il s'arrête. Ses forces sont épuisées et ses pensées toutes tournées vers les choses éternelles. A côté de ce qu'il entrevoit, dit-il, *tout ce qu'il a écrit ne lui semble plus rien* et il n'a pas le courage d'exposer laborieusement des théories qu'il dédaigne. Dans sa jeunesse, il avait cru de toute son âme à la philosophie. A la fin, fatigué de recherches, étonné du spectacle que lui avaient constamment présenté les principes s'opposant aux principes, les systèmes luttant contre les systèmes, il semble pris d'un découragement supérieur, forme spéciale à l'usage du génie, de la mélancolie des grandes âmes. On ne peut plus lui persuader d'écrire » (1). Ah ! que le réalisme de la formule de Guillaume Tocco parait bien plus vrai que ces expressions : « *découragement supérieur, forme spéciale, à l'usage du génie, de la mélancolie des grandes âmes.* » Pourquoi s'obstiner à évoquer la grandeur créée, lorsqu'il s'agit d'une âme saisissant par l'illumination mystique, la vanité de tout ce qui est créé. « *Je ne puis plus écrire ; ce que j'ai écrit m'apparait comme de la paille ?* » *Paille* donc que les deux sommes et tant d'œuvres ; où se trouve alors *le grain savoureux ?*

Si l'on considère ce stade intérieur de la vie d'amour, le parallélisme, saint Thomas et sainte Thérèse, paraît très incomplet. Celle-ci ne systématise pas ; elle raconte sa vie mystique et nous prend par les entrailles. A ce point de vue, elle n'a rien à voir avec saint Thomas. Pour s'en convaincre, il suffit de lire les deux ouvrages si bien recensés par le P. Cavallera dans la Revue d'Ascétique et de Mystique. (2)

Qu'il nous suffise de citer le P. Cavallera : « Des nombreuses citations reproduites dans le livre de M. Echegoyen, il résulte incontestablement que l'originalité de sainte Thérèse est beaucoup moins dans le fond de la doctrine ou même dans l'expression que dans l'art, inconscient le plus souvent, et la maîtrise avec laquelle elle a su s'approprier, dans les auteurs lus et relus au cours de ses premières années de vie religieuse, ce qui éclairait et exprimait au mieux ses propres expériences. On ne se douterait pas avant d'avoir lu M. Echegoyen, de la richesse de doctrine contenue notamment dans les auteurs Franciscains :

(1) P. Sertillanges *Saint Thomas*, t. I. p. 4.

(2) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1924, p. 80-84. — R. Hoornaert : *Sainte Thérèse écrivain*, son milieu, ses facultés son œuvre. — G. Echegoyen, *L'amour divin*. Essai sur les sources de sainte Thérèse.

Digitized by Google

Alonso de Madrid, François d'Osuna, Bernardin de Laredo — et à quel point la doctrine exposée par sainte Thérèse est traditionnelle. Il y a là, aussi bien pour l'appréciation de l'œuvre thérésienne que pour l'histoire de la spiritualité, des indications extrêmement précieuses et qui, sans diminuer la valeur de la grande « *mater spiritualium* », aident à replacer avec plus d'exactitude son œuvre dans l'évolution générale de l'ascétisme et de la mystique ».

21 novembre. — Mgr Deploige, l'orateur du jour, nous annonce son sujet : *Saint Thomas et la famille.* Son but est d'exposer la solution thomiste de trois problèmes relatifs à la société conjugale : 1° Le mariage et l'union libre — 2° L'indissolubilité du mariage et le divorce — 3° La monogamie et la polygamie. Cette conférence, publiée déjà par l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, a été, en même temps qu'une page de style philosophique nerveux et condensé, un admirable spécimen de pédagogie philosophique moderne. Elle nous a montré comment on associe intimement *nova et vetera* et nous a fait goûter une joie profonde, non par la citation superficielle d'un nom ou d'un titre moderne, mais par l'intime compénétration de l'érudition, de la langue sociologique, et de la doctrine magistrale de l'Ange de l'école. Pourquoi le cacherai-je ? Lorsque l'orateur introduisit dans la caravane de l'humanité, en marche vers la perfection, Jésus, le charpentier de Nazareth (pages 37-44 de l'imprimé) j'éprouvai un frisson intérieur, qui me souleva jusqu'à la fin. Voilà de l'éloquence véritable, toute chargée des lumières de la foi et de l'expérience. On sentait que l'orateur avait fait le tour du rationalisme moderne, et percé à jour son irrémédiable caducité.

22 Novembre. — La parole est donnée à Mgr Grabman l'infatigable érudit de l'Université de Munich, dont, au cours de ces notes, nous avons rappelé le substantiel chef-d'œuvre : *Saint Thomas d'Aquin.* Il nous entretint : *de doctrina sancti Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII.* Moisson intéressante de documents de contemporains et de disciples de saint Thomas, nous montrant son sentiment dans la fameuse controverse autour de la distinction entre l'essence et l'existence.

D'abord Siger de Brabant, grand adversaire de saint Thomas, vers 1268, affirme la distinction réelle, comme étant : *opinio Fratris Thomae.* Le témoignage se trouve dans un volumineux

Digitized by Google

manuscrit des *Quaestiones* du célèbre professeur averroïste. Il est tiré d'une question où Siger traite *ex professo* de la distinction entre l'essence et l'existence.

Une « *disputatio* » sur la même question, écrite à Paris en 1279, confirme ce point de vue.

On peut encore invoquer les témoignages d'Henri de Gand, 1276, de Gilles de Rome, de trois dominicains contemporains de saint Thomas : Bernard de Clermont, Robert de Colletorto, Bernard de Trilla ; de même le témoignage d'adversaires : Didier de Freiberg, Gérard de Bologne.

L'antique école thomiste, dominicains ou autres, a toujours défendu cette thèse comme de saint Thomas. Ainsi Thomas de Sutton, Jean de Lichtenberg, le cardinal Pierre de Godin, Jean de Naples, Bernard Lombard ; du temps du cardinal Cajetan, Thomas Claxton, Capreolus, Soncinas, Dominique de Flandre, ont défendu le point de vue de saint Thomas.

L'Osservatore Romano annonçait la conférence de Mgr Grabman : *L'ultima parola in una controversia secolare*. Sera-ce vraiment la dernière parole d'une controverse séculaire ! Je ne le pense pas. Les antiques disciples de saint Thomas, dont Mgr Grabman nous donne les noms, Jacques de Metz, Jean de Sterngassen, Hervé Natal, Pierre d'Alverma, auront toujours des continuateurs, qui se réclameront de la concession de sa sainteté Pie XI, pour les controverses *inter magni nominis theologos*. D'ailleurs il n'y aura aucun péril pour la foi. *Réelle, formelle, virtuelle*, indiquant un élément objectif, indépendant de l'intelligence, les tenants de ces distinctions sont tous des tenants de la métaphysique objectiviste. Cela seul importe.

23 Novembre. — Le R. P. Cordovani a traité du *Thomisme devant le neo-idéalisme Italien*. Le P. Cordovani, dominicain, est professeur à l'Université nouvelle du Sacré-Cœur à Milan. Il a apporté le salut de cette jeune Université au Docteur universel. Sa conférence, très actuelle, dans un pays dont le ministre de l'Instruction publique, Gentile, est un idéaliste convaincu, a vivement interessé les auditeurs qui firent un accueil chaleureux à ce bel exposé. C'est un signe des temps que cette université nouvelle de Milan, où Dominicains et Franciscains rivalisent de zèle pour la défense de la foi.

24 Novembre. — Grandiose manifestation en présence de sa sainteté Pie XI, où son éminence le cardinal Laurenti célébra en saint Thomas, le docteur et le saint.

Digitized by Google

Cette belle commémoraison du centenaire de saint Thomas, s'est terminée le 25 Novembre, par une *Capella Cardinalizia,* tenue en l'église de la Minerve.

L'impression générale a été celle d'une communauté unanime dans l'admiration pour le grand Docteur que la Providence a donné à l'Eglise, et d'une adhésion sans réserve à la belle encyclique *Studiorum Ducem.* Les étudiants de toutes les nations emporteront de ces solennités un souvenir inoubliable, qui marquera dans leur vie; et surtout ils répandront à travers le monde les semences d'une adhésion de plus en plus profonde au grand Docteur Universel de l'Eglise catholique.

Telle m'est apparue, Révérend Père Directeur, la physionomie de cette semaine Thomistique de Rome.

Agréez, je vous prie, mes meilleurs sentiments en saint Dominique et saint François, en saint Thomas et saint Bonaventure. Le chef d'œuvre de l'un est la *Somme Théologique,* celui de l'autre, ce sont ses ouvrages remplis des fruits de son expérience mystique et c'est l'organisation de l'Ordre Franciscain dont il assura la vitalité. A chacun sa tâche, dans l'Eglise de Dieu, par la prédestination de la Providence.

Rome. P. SYMPHORIEN.

Digitized by Google

LE P. EUGENIO DA SORTINO

CAPUCIN SICILIEN

Notre intention n'est point d'écrire la vie de cet éminent religieux qui occupe indiscutablement une des places les plus distinguées parmi les travailleurs évangéliques de la Sicile au XIXe siècle. Il naquit le 6 novembre 1827. Vincenzo Scamportini était son nom séculier. Il se fit capucin à dix-sept ans. Quatre fois provincial après la dispersion de 1866, il releva l'Ordre en Sicile, et particulièrement sa province de Siracuse. Ce fut sous son gouvernement que vint au noviciat le serviteur de Dieu Fr. Joseph M. de Palerme, dont la cause de béatification a été introduite le 13 mai 1914. Le P. Eugenio mourut le 28 avril 1911 (1).

Notre intention est de donner de lui une esquisse morale seulement, car c'était en vérité une singulière figure de religieux et d'ascète.

Entré dans l'Ordre vers 1844, il embrassa notre vie avec une abnégation entière. Il observait les constitutions et les usages à la lettre. Bien formé dans les sciences sacrées, il s'imposait par la grande austérité de sa vie, sa prudence admirable, le recueillement absolu dans lequel il vivait, sa prédication et son caractère rigide.

Le P. Eugène n'était pas un orateur comme on l'entend ordinairement. C'était un austère prédicateur de l'évangile. Il présentait la parole de Dieu simplement, franchement, sans ostentation, sans cajolerie, sans franges ni fioriture. Cétaient de véritables révolutions spirituelles qui s'opéraient au son de sa parole. Là où il passa son nom est resté impérissable.

(1) Cf. *Memorie storiche dei F. M. Cap. della provincia mon. di Siracusa* par le P. Samuel da Chiaramonte. Modica, 1895, in-8. — *Analecta O. M. C.* An. 1911, p. 205-207. — *Collegiale. Seminarista. Religioso. F. Giuseppe-Maria da Palermo* par un Père du même ordre. Milan, 1915, in-8, p. 190-207.

Digitized by Google

Ce n'était pas la profondeur de sa doctrine qui le rendait populaire, mais bien la sainteté de sa vie. Il avait un aspect rigide et austère, une voix forte et pénétrante et une manière personnelle de s'exprimer. Sa parole était sèche, nette ; son accent vibrait tout en étant calme, doux. Il ne se démenait pas à la manière d'un fou, comme le font trop d'orateurs italiens, remuant la tête sans fin, déclamant avec ardeur, entassant les idées les unes sur les autres sans logique et mettant à la tension l'esprit des auditeurs.

Sa parole était sobre, son geste lent et rare. Il avait surtout cet accent de conviction profonde qui transperçait les cœurs et les convertissait.

Sur la bouche de tous, le nom du P. Eugenio valait un événement. Peu résistaient à la curiosité d'aller voir et entendre cet homme dont tout le monde parlait, et par là même peu résistaient à l'efficacité de la parole de l'apôtre.

Lui-même était d'une réserve et d'une prudence extrêmes. Il n'acceptait point les compliments. Du reste personne n'osait le louer en sa présence; son aspect simple mais toujours austère ne le permettait pas. En certains endroits où l'amour populaire et celui du clergé se concertèrent pour organiser à son départ de prédication une cérémonie d'honneur, toujours ce fut une désillusion : à peine le P. Eugenio en avait-il eu vent, qu'il prenait la fuite avec son compagnon, même de nuit s'il le fallait. Il voyageait toujours avec un frère qui lui portait le bréviaire, un ou deux livres, une mutande et des mouchoirs. Il mangeait et dormait peu, souvent appuyé sur une table ou sur une chaise. Ces pénitences lui étaient chères ; il savait que la prédication est stérile si elle s'appuie sur des industries humaines, et qu'elle est fertile si elle s'appuie sur le Ciel, et il demandait ce secours à Dieu par ses prières, ses mortifications et ses pénitences.

On le tenait pour un véritable saint. Plusieurs évêques voulurent l'avoir dans leurs diocèses pour y prêcher et réformer les mœurs.

*
* *

La révolution italienne trouva en lui un véritable adversaire (1). Non pas qu'il fît de la politique ! Mais toute révolution faisant une œuvre néfaste, il la regardait d'un mauvais

(1) On ne peut pas en dire autant de tous les prêtres et de tous les religieux à

Digitized by Google

œil, surtout celle de 1860 qui fut si antireligieuse. De fait toutes les communes de Sicile prirent part aux fêtes de l'annexion après le départ des Bourbons et après la conquête des Piémontais. Le P. Eugenio résidait à Sortino. Sortino fut le seul pays à ne pas manifester.

Quand Garibaldi fit son voyage de préparation en Sicile, il rencontra le P. Eugenio à Piazza Armerina. Le condottiere le craignait tellement que quand il arriva plus tard à Raguse pour aller à Chiaramonte, il s'en abstint dans la crainte d'y rencontrer le P. Eugenio.

En voyant les persécutions que le nouveau gouvernement exerçait contre l'Eglise, le P. Eugenio ne pouvait s'empêcher d'y faire allusion dans ses prédications. Il lui arriva d'être mis aux arrêts pour ce fait.

Une fois, à Modica, il fut saisi en descendant de chaire et emprisonné avec nombre de personnages appartenant à l'aristocratie. Il en profita pour prêcher les exercices d'une retraite à ses co-détenus politiques, et avec un tel fruit que tous se confessèrent. On conçoit que ces auditeurs aient gardé un culte impérissable pour le P. Eugenio.

* * *

Mais ce qui nous intéresse davantage, ce n'est pas l'orateur, ni l'homme public, c'est le religieux.

Sortino vers 1885 était alors l'unique maison de noviciat pour l'ancien royaume des Deux-Siciles formant aujourd'hui les provinces de Naples, de Palerme, de Messine et de Siracuse. C'est le P. Eugenio qui avait relevé cette maison. C'est là qu'il faut le voir.

Digne fils de saint François, le P. Eugenio avait hérité de lui l'amour de pauvreté.

Au couvent tout était propre et blanc : les cellules, les corridors, les escaliers. Tout respirait la simplicité et la pauvreté. Il veillait avec un soin jaloux à la garde de ces vertus, surtout à Sortino où avaient vécu tant de religieux saints et savants.

Il y a des choses d'un certain luxe qui, avec le cours des temps, le développement du commerce et de l'industrie, non

cette époque, hélas. J'ai sous les yeux la brochure *Memorie di storia contemporanea. Roma ed i cappuccini di Basilicata e Salerno.* Salerno, 1864, in 8, de 94 p. ; c'est une brochure révolutionnaire. Au début de son pontificat Pie IX fut lui-même pour l'unité italienne ; mais il démasqua bien vite l'esprit antireligieux caché derrière ce patriotisme.

Digitized by Google

seulement deviennent communes aux plus pauvres, mais même deviennent moins chères que certains objets employés de toute antiquité et qui à leur tour sont devenus plus rares et par suite plus chers. Notre P. Eugenio avait de la peine à se faire aux innovations les plus innocentes. Céder à la nouveauté lui faisait craindre de tomber dans le relâchement.

A Sortino, il y avait encore aux fenêtres non pas des verres blancs mais de vieilles toiles bonnes à transmettre l'humidité et à boucher la lumière. Au réfectoire, on se servait toujours de gobelets en terre pour boire, et au dortoir pour s'éclairer on continuait à se servir de lampes à huile. A la fin de sa vie, sous la pression de la nécessité, l'austère vieillard dut modifier quelques-uns de ces usages. Mais il s'écriait avec amertume : « Ah ! l'influence de l'innovation entre même dans les couvents ! Malheur aux frères s'ils se laissent envahir par l'esprit révolutionnaire dont le monde est esclave ! Ils seront perdus ! »

En vérité, les plaintes du bon vieillard étaient saintes, et les innovations étaient justes aussi. Les frères ne manquaient pas de le lui faire observer : « Je sais, je sais, répondit-il, ce sont de petites choses qu'on peut traiter d'insignifiantes. Mais le majestueux édifice franciscain n'est-il pas une construction solide formée de beaucoup de ces petites choses ? Ah ! mes enfants, le soin de garder pure la perle de la pauvreté même dans les petites choses, c'est là une ferme assurance qu'on observera cette vertu dans les grandes choses ».

Personnellement pour lui-même, il était des plus austères. Sa cellule était simple et très pauvre, sans aucun ornement. Les aumônes qu'on lui envoyait, il les remettait à la communauté souvent sans même les voir.

Le P. Eugenio n'était pas moins délicat sur tout ce qui touche le service de Dieu. Au couvent jamais il ne manquait de se lever à minuit pour l'office, même quand il était arrivé tard la veille au soir, au retour de ses prédications apostoliques. Si parfois la communauté gardait matines, comme le dimanche soir, il se levait tout de même, allait au chœur et s'y tenait une heure. Pendant la récitation de l'office, il se tenait respectueusement, raide sur ces jambes sans jamais fléchir ni sur l'une ni sur l'autre, plein d'attention, de dévotion, de gravité, faisant les pauses voulues.

Aux cérémonies de l'Eglise souvent chantées, il portait la même gravité, la même attitude majestueuse, prononçant tout et chantant d'une manière singulière. Et quand je dis « singulière »,

Digitized by Google

qu'on ne croie pas que je dis cela par hasard ou pour employer une épithète. En tout le P. Eugenio était singulier ; mais à l'office divin il était tout à fait singulier, original. Il récitait les oraisons d'un chant simple et plein, d'une voix robuste et claire, sonore, vibrante ; il marquait et soulignait toute parole, prenant le temps d'en comprendre le sens, d'en goûter la haute signification ; il y mettait un ton si expressif qu'il secouait l'âme et la forçait au recueillement. Il remplissait ainsi toutes les fonctions ecclésiastiques, majestueux et solennel, sans affectation.

*
* *

Le souci principal du P. Eugenio était l'éducation de la jeunesse, de ces novices et étudiants qui devaient rendre à l'Ordre sa splendeur en Sicile.

Sa vie exemplaire faisait plus que tout. Il ne manquait pas de saisir toute occasion pour y joindre la parole. Souvent il s'arrêtait au milieu des novices qui nettoyaient le couvent : « Que faites-vous ? leur disait-il à brûle-pourpoint ». — « Nous balayons », répondaient-ils, genoux en terre, suivant l'usage. — « C'est bien, observait-il, sachez apprécier ces humbles occupations qui vous semblent basses et méprisables ; quand nous le voulons, ce sont des moyens de sanctification. Rappelez-vous saint Bonaventure ; il a écrit des livres admirables, et pourtant il lavait aussi la vaisselle à la cuisine ». Et les bras croisés comme toujours, il continuait son chemin en psalmodiant.

Une fois il remarqua des araignées dans le corridor : « Vous me faites douter de la délicatesse de votre conscience, dit-il aux novices. Si vous êtes négligeants au travail extérieur, vous le serez au travail spirituel... Les araignées que vous laissez dans le corridor indiquent la négligence de votre esprit. La vie extérieure est un écho fidèle de la vie intérieure. Les araignées spirituelles suffisent à empêcher la grâce divine de descendre en vous dans toute sa pureté. »

Il n'en finissait jamais de rappeler aux jeunes gens l'importance de la vocation religieuse : « Dieu n'appelle pas tout le monde. Sachez l'en remercier », disait-il.

Si quelque novice ou étudiant laissait un peu à désirer, il le reprenait sévèrement au chœur ou au réfectoire : « Croyez-vous, leur disait-il, que la religion a besoin de vous ? Rien ne lui est si nuisible que la multitude des frères inutiles et sensuels. Nous avons endossé cet habit pour devenir des saints, et non

Digitized by Google

pour autre chose. La sainteté est un mets très pur formé d'oraison, de mortification et de pénitence ; la religion capucine et la souffrance se sont rencontrées et unies. Si nous ne cherchons la sainteté, nous ne pouvons pas être de vrais capucins. Nous devons être saints pour nous et pour les autres. Pour nous, parce que nous ne pouvons pas nous sauver si nous ne sommes pas des saints. Pour les autres, pour être le miroir où les fidèles puissent jeter les yeux pour se sanctifier. Ne l'oubliez jamais, ce sont là les sentiments qui doivent vous vivifier, et non pas d'autres. Je ne vous parle pas en supérieur. Je vous parle en père, en père qui veut votre bien spirituel. Si vous ne vous sentez pas le goût d'embrasser les rigueurs de notre institut retournez au siècle. De bons séculiers valent mieux que de mauvais religieux. Quand il s'agit de recevoir des novices, nous ouvrons seulement la porte d'entrée et encore avec difficulté. Quand il s'agit de les renvoyer chez eux, c'est très facile, ils n'ont qu'à partir. Malheur à nous si nous laissions introduire des relâchements dans notre vie, le cœur content ! Il vaudrait mieux être écrasés sous les murs de ce couvent... »

En ce genre de réprimande et de rigueur éclairée, le P. Eugenio était incomparable. Il faisait un bien immense. Il consolidait les vocations branlantes. Il fortifiait les cœurs déjà solides. Si l'on ne jette pas les racines profondes d'une éducation robuste, intègre et vigoureuse dans le cœur de la jeunesse cléricale religieuse, d'elle on ne peut rien attendre de bon. Il y aura des obstacles dans l'exercice du saint mystère : si l'âme n'est pas bien trempée, elle ne fera aucun bien.

*
* *

Je ne voudrais pas qu'on pensât que le P. Eugenio était un homme bourru et intraitable. Son aspect et sa démarche étaient austères. La contraction habituelle de ses lèvres imposait le respect. Il était rigoureux pour lui-même. Mais pour les autres il avait un cœur aimable et tendre, il était agréable, voire facétieux.

A ses chers novices il réservait des surprises souvent. Il jouait avec eux. Il jetait des noix par terre et c'était à qui les ramasserait, et comme les autres, il courait après les noix. Enfantillages ! Non, bon cœur. Au bout d'un moment : « C'est suffisant, disait-il. Changeons de jeu. Qu'avez-vous offert à Dieu sur l'autel invisible de votre cœur ? » Et il leur apprenait à tout

Digitized by Google

offrir à Dieu avec pureté d'intention. Ensuite il leur distribuait quelque nouvelle gâterie et les laissait poursuivre seuls la récréation, librement.

En temps de fatigues extraordinaires, il faisait donner un vin généreux au réfectoire et une nourriture plus abondante.

Il veillait à ce que tout se passât en bon ordre au couvent. Il était le premier levé pour Matines, et le dernier couché.

Quand le signal du silence était donné le soir et chacun retiré en cellule, il quittait ses sandales et faisait le tour du couvent, visitait les portes, la lampe du sanctuaire ; puis de retour à sa cellule, il écoutait si tout allait bien, et il se mettait au lit. Et ce manège il le répétait chaque jour. Il le répéta jusqu'à l'année de sa mort, 1911, âgé de plus de quatre-vingts ans.

Son aspect était de plus en plus vénérable. Il était de taille et d'embonpoint ordinaire. Sa démarche était grave, lente, mais simple et dégagée. Il était presque entièrement chauve. Sa barbe était blanche, peu épaisse, assez longue et divisée en deux pointes. Son visage était plutôt sec et pâle, son nez petit et droit, ses deux yeux ordinaires mais vifs et pénétrants. La moustache était rasée. La bouche était régulière, et les lèvres presque toujours serrées lui donnaient un air fâché. Ce qui donnait du relief à son rare et léger sourire.

P. UBALD D'ALENÇON.

Digitized by Google

RECENSIONS

L'ASCÉTISME FRANCISCAIN

A propos d'un récent manuel (1)

Les œuvres les plus fécondes ne sont pas nécessairement celles que nous avions rêvées. Le P. Adolphe qui dans la solitude de son couvent consacra sa vie entière à la formation spirituelle des novices ne songea à publier ses instructions si pleines de doctrine que le jour où l'obéissance lui en fit un devoir. Ces instructions forment le fond du présent manuel. Peut-on souhaiter pour un manuel d'ascétisme meilleure préparation que d'avoir été étudié, vécu, pratiqué et enseigné pendant de longues années ? En matière de vie spirituelle, science et expérience ont à bon droit une valeur exceptionnelle. Le plan adopté est simple. Le P. A. distingue trois étapes dans la recherche de la perfection, ces trois étapes partagent tout l'ouvrage.

I. L'âme étudie les moyens de se guérir du péché et de toutes les malheureuses conséquences qu'il a produites en elle.

II. Après sa purification, elle tend à se fortifier dans le bien en se conformant de plus en plus à Notre-Seigneur Jésus-Christ.

III. Enfin elle vise à l'observation complète des conseils de l'Evangile, pour atteindre la perfection.

On retrouve dans cette manière de procéder la marche suivie par nombre d'auteurs anciens, particulièrement par le maître éminent David d'Augsbourg (O. F. M. † 1272) *(De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum,* Quaracchi, 1899). Le grand avantage de cette méthode est de doser l'enseignement spirituel suivant les capacités et les besoins des « commençants, des progressants et des parfaits ». De nos jours, la méthode des

(1) P. Adolphe de Denderwindeke, o. m. c. — *Compendium theologiae asceticae ad vitam sacerdotalem et religiosam rite instituendam, tironum Franciscalium usui.* Hong-Kong et Paris, Librairie St-François, 4, Rue Cassette. 1921. 2 vol. in-8°, XV - 950 et IX - 877 p., 20 francs.

Digitized by Google

auteurs est différente et plus d'un critiquerait, par exemple, la place donnée par le P. A. à la notion complète de la perfection dans la troisième partie seulement de l'ouvrage. On tend en effet à systématiser l'enseignement ascétique.

La méthode didactique, appliquée à l'ascétisme, apporte une facilité plus grande pour l'étude théorique et abstraite, on en convient, mais la méthode ancienne aura toujours pour les âmes l'avantage d'être plus féconde en résultats immédiatement pratiques. N'est-ce pas le but principal de tout manuel de spiritualité ?

Le P. A. se sert de la manière directe, il parle à ses novices. L'appellation de « Frater » qui arrive au milieu d'une explication donne à son enseignement une note cordiale et toute franciscaine. Cette conversation doctrinale tient l'attention éveillée et prédispose l'esprit à se former une conviction plus ferme. L'inconvénient de cette forme d'enseignement, surtout dans un manuel, serait de donner trop d'ampleur aux développements. Le P. A. échappe à ce danger. L'exposition reste claire, solide, pratique. La doctrine est puisée aux sources les plus pures : S. Bonaventure, S. Thomas... et dans les auteurs les plus autorisés. On retrouve fréquemment l'inspiration du grand formateur franciscain David d'Augsbourg. Les emprunts faits à son livre *De compositione* sont multiples, les uns remarquables par la netteté de l'exposition, les autres par la pénétration des observations psychologiques (1).

Une bibliographie d'auteurs ascétiques et mystiques, très abondante (T. II, p. 531-834) souligne l'étendue de la documentation de l'auteur et constitue un précieux instrument de travail. Les auteurs spirituels de l'Ordre franciscain sont mis à part. La liste en est incomplète encore malgré les précieux renseignements bibliographiques fournis à l'auteur par le R. P. René de Nantes, O. M. C., et le R. P. H. Watrigant, S. J. (2).

Le Poverello si détaché des choses de ce monde serait fier de l'ample richesse spirituelle accumulée au cours des siècles par ses fidèles disciples. Et ceci nous conduit, à propos d'un manuel

(1) On travaille actuellement à la traduction française de l'ouvrage du célèbre franciscain.

(2) Quelques inexactitudes inévitables se sont glissées dans cette abondante bibliographie : Le P. Joseph de Paris est le même personnage que le P. Joseph du Tremblay, on les distingue (T. II p. 622). Les *Courtes méditations ascétiques pour tous les jours de l'année* sont du P. Joseph de Dreux ; le P. Salvator de Bois-Hubert n'a fait qu'en donner une nouvelle édition (id. p. 626). Paul Lantignac n'est autre que le P. Paul de Lagny, O. M. C. (id. p. 807).

Digitized by Google

composé pour les novices franciscains, à poser à l'auteur une question qui hante peut-être l'esprit du lecteur.

Existe-t-il un ascétisme franciscain ? autrement dit, l'Ordre séraphique a-t-il une doctrine spéciale pour conduire les âmes à Dieu ? Ainsi posée, la question ne comporte pas immédiatement une réponse affirmative : elle appelle une distinction.

Si l'on entend par ascétisme franciscain des principes d'une méthode de spiritualité que nous devions exclusivement à S. François et aux docteurs franciscains, il est évident que la réponse doit être négative ; l'ascèse de l'Ordre franciscain est celle de l'Evangile. S. François écrit au début de sa règle : « La vie des Frères Mineurs est d'observer le Saint Evangile. » (ch. I). Mais si l'on entend par ascétisme franciscain une certaine compréhension du Christ et des règles de perfection qu'Il nous a tracées, une plus grande importance accordée à Son humanité, à Son dépouillement total envisagé comme manifestation de Son amour pour nous, rien n'est plus vrai. Il en résulte dans l'orientation des pensées, dans l'intensité des affections, dans les méthodes d'action, un cachet particulier, un air de famille que l'on retrouve dans toute âme franciscaine et dans ce sens on peut parler d'ascétisme franciscain. Il faut lire attentivement les belles pages (T. II, Livre III, p. 133-277) écrites par le P. A. sur l'idéal de perfection franciscaine, elles se résument difficilement.

Le Christ demande la perfection à tous les chrétiens, suivant leur état, et cette perfection se résume dans l'amour de Dieu. Dans le Christianisme il n'y a pas une perfection pour les fidèles, une autre pour le prêtre et le religieux, la perfection est la même pour tous. Toutefois elle comporte des degrés et les moyens d'y tendre ne sont pas les mêmes pour chacun d'entre nous : commandements, vœux....

Tous les religieux ont cela de commun qu'ils doivent tendre à la perfection par l'exacte observance des trois vœux de religion, mais ils diffèrent dans le but particulier qu'ils poursuivent : louange de Dieu, œuvres de charité, apostolat... Pour arriver à ce but qu'ils emploient des moyens divers, vie contemplative, active, mixte. S. François voulut imiter la vie mixte de Notre-Seigneur et écrivit sa règle pour la proposer en modèle à ses fils.

C'est là que commence à se préciser le cachet spécial du franciscain. Ainsi ferait-il fausse route s'il rêvait, pour atteindre l'idéal de sa vie, de se servir des moyens propres aux Bénédictins ou aux Jésuites. En dehors de l'authentique approbation de l'Eglise,

Digitized by Google

la vie franciscaine offre la preuve de sa merveilleuse efficacité par la lignée ininterrompue de ses saints et de ses bienheureux. (T. II p. 169).

Dans une matière où il est facile de demeurer dans l'obscurité et l'imprécision, le P. A. projette la pleine lumière. La notion de la vie mixte franciscaine, en particulier, est parfaitement exposée.

Dom Chautard publia, il y a quelques années, un livre qui fit sensation : « L'âme de tout Apostolat ». Après tant d'autres, nous ne dirons jamais assez de bien de cet ouvrage. C'est un grand cri d'appel à la prière ! Destiné surtout à renforcer la vie intérieure des personnes consacrées aux œuvres d'apostolat, il a été lu également par nombre de religieux. A tous les lecteurs il a fait du bien. Mais écrit pour les âmes vouées à la vie active, n'aurait-il pas été pour les religieux adonnés à la vie mixte l'occasion d'une confusion dans les idées ? N'auraient-ils pas été induits à croire que la vie contemplative n'était pour eux que la garantie d'un meilleur rendement de la vie active et devenait ainsi un moyen au lieu de demeurer une fin. De plus les couvents vidés par la persécution, les cloîtres jetés dans la tempête par la grande guerre, l'apostolat moderne avec ses exigences multiples et pressantes ne sont pas sans avoir beaucoup fait pour accréditer cette compréhension inexacte. Aussi savons-nous gré au P. A. d'exposer si nettement la juste notion de la vie mixte franciscaine (n° 1006) en rappelant que le but principal et premier du Frère mineur est la contemplation, en dehors de toute considération d'apostolat. Ce serait comprendre imparfaitement cet idéal que de le regarder uniquement en fonction du ministère extérieur quel qu'il soit.

Pour être complète la vie mixte du franciscain demande l'action. Ce serait une autre erreur que de l'oublier comme le rappelait récemment le R^me^ Père Général des FF. MM. Capucins *(Analecta ord. Min. Cap.*, vol. XXXIX p. 215). Et ce n'est pas par dégoût ou pour faire diversion à la vie contemplative que l'apôtre quitte son cloître ; un sentiment plus haut, la charité surnaturelle le pousse à communiquer aux âmes les saintes énergies puisées dans la prière. Le P. A. a fort bien exposé tout cet aspect de la vie franciscaine.

Il n'y a guère de science qui ne soit pour les hommes un sujet de discussion, parfois de lutte. La science de la vie spirituelle qui semblerait devoir faire exception, n'échappe pas à cette loi. Dans son vaste domaine la question autour de laquelle

Digitized by Google

se heurtent aujourd'hui les idées divergentes est la question de l'oraison. A ce propros, le P. A. constate justement chez les écrivains, sinon des erreurs, du moins des imprécisions, des obscurités. C'est dire avec quel soin il a voulu lui-même traiter ce point important dans les pages (T. I, p. 255 à 306) qu'il lui consacre. Il serait trop long de le suivre pas à pas dans l'exposé qu'il fait de l'oraison, relevons seulement quelques points particuliers.

Pour initier les débutants à la méditation, le P. A. s'inspire de la doctrine si limpide de S. Pierre d'Alcantara. Il ne pouvait choisir un meilleur guide. N'est-ce pas de lui que S. François de Sales dit : « Alcantara est fort bon pour l'oraison » (1).

L'article consacré à expliquer au novice le jeu de ses facultés dans l'initiation à la prière mentale est clair et précis. Pour empêcher tout excès, de précieux conseils sont donnés à l'imagination, à l'intelligence, à la volonté. Un mauvais début peut en effet détourner une âme de l'oraison pour de longues années. J'aurais désiré, qu'avec S. Pierre d'Alcantara, l'auteur eût davantage mis en garde l'imagination contre les exagérations auxquelles elle est exposée dans les constitutions de lieu, de temps. Car il dit : « L'homme ne doit pas attacher beaucoup l'imagination à ce qu'il pense pour ne pas fatiguer la nature par cette forte manière de prendre les choses ». (Chap. VIII) et encore : « la dévotion que nous voulons acquérir n'est pas une chose qu'on acquiert à tour de bras » (chap. XII, 3e avis). Puis tout à coup, l'auteur abandonne son guide S. Pierre d'Alcantara, pour en prendre un autre le Cardinal Brancati de Laurea († 1715). A la suite du célèbre cardinal conventuel, le P. A. adopte la division en contemplation acquise et infuse. La contemplation acquise comprend : le recueillement des puissances, l'oraison de simple regard, oraison de foi, oraison de simple présence de Dieu, oraison de contemplation, oraison de quiétude, etc. La contemplation infuse commence, d'après le P. A. à l'heure où l'Esprit-Saint pousse l'âme à la contemplation par des charismes ou grâces gratis datae... On voit combien cette division restreint les frontières de l'oraison vraiment contemplative en la renfermant uniquement dans les limites de l'extraordinaire et du miracle. Cette délimitation trop

(1) La Nouvelle Bibliothèque Franciscaine, 2e Série-XVI, Librairie S. François, 4, rue Cassette, Paris VI, vient de publier une nouvelle traduction du *Traité de l'Oraison et de la Méditation de S. Pierre d'Alcantara*, 1923. Elle est due à la plume du R. P. Ubald d'Alençon.

Digitized by Google

étroite qui maintient dans l'activité les âmes que Dieu sollicite à monter plus haut, peut leur causer dans l'application pratique de grands dommages. C'est la critique la plus grave que nous ferons au manuel du P. A. Il abandonne sur ce point la tradition franciscaine, car bien qu'appartenant à la Famille de S. François, l'éminent Cardinal Brancati n'a pas résumé, comme on l'a laissé entendre (P. Poulain, *Des Grâces d'Oraison,* p. 688) les enseignements de l'Ordre. Il avoue lui-même que les grâces mystiques sont « une terre inconnue » pour lui (*De Oratione christiana,* op. VII, préambule). Faudrait-il vraiment voir dans cet aveu autre chose qu'un acte d'humilité? S. Bonaventure (1), David d'Augsbourg, Ossuna, S. Pierre d'Alcantara, Harphius, Benoît de Canfeld, Honoré de Paris, Joseph du Tremblay, Simon de Bourg, Ambroise de Lombez, etc., ont écrit et pensé différemment et sont, pensons-nous, parmi les meilleurs représentants de la vraie tradition franciscaine en matière d'oraison.

Quand on examine de près une belle mosaïque, l'œil peut découvrir des pierres sans éclat, mais au recul, on juge mieux de l'effet général des lignes du dessin et de l'éclat des teintes. Ainsi les ombres que nous avons pu signaler dans l'œuvre du P. A. ne détruisent pas ses qualités : clarté, solidité, abondance et sûreté de doctrine.

Ce manuel se recommande au prêtre pour sa vie personnelle ; il lui sera d'un grand secours s'il est maître des novices, aumônier, directeur de congrégations ou Fraternités. Il va sans dire que les membres de la grande famille franciscaine y trouveront un intérêt tout particulier. P. JACQUES.

DE L'INFLUENCE ET LA MÉTHODE D'INFLUENCE DE S. FRANÇOIS DE SALES (2)

L'influence, *in fluere* couler dans, elle est partout dans le Cosmos, elle se rencontre à tous les étages de l'être, depuis l'infime minéral. Elle est l'origine des interactions des êtres,

(1) Voir l'excellente brochure du P. EPHREM LONGPRÉ O. F. M. *La Théologie mystique de S. Bonaventure*... 75 p. in-8° (1921). Librairie St-François, 4, rue Cassette, Paris.

(2) E. THAMIRY. *De l'Influence.* Etude psychologique, métaphysique, pédagogique. *La méthode d'influence de Saint François de Sales,* 1922, Gabriel Beauchesne.

Digitized by Google

actions et réactions, d'où résulte l'Ordre de l'Univers. Tel est l'objet et l'étude de M. Thamiry. Mais dans cet « immense problème », il se restreint à son aspect humain : « partir du sujet agissant que nous connaissons le mieux et en étudier les influences exercées ou subies », ce sera s'initier à une action forte sur soi-même et sur autrui, parce que conforme à notre nature humaine et à ses lois. Ce simple énoncé suffit à montrer l'intérêt et l'importance de cet ouvrage, pour ceux qui avec la force intellectuelle suffisante, affronteront ses 355 pages d'austère métaphysique.

Une enquête psychologique très étendue, très fouillée, prélude à l'étude du problème métaphysique. Conduite avec une méthode rigoureuse, elle prépare de solides fondements à la déduction métaphysique : exemple opportun de la manière de vivifier notre philosophie chrétienne. Les cadres, les notions générales sont *vetera,* mais combien mis en lumière par les *nova*, butin des enquêtes modernes. Certes, on ne pourrait adresser à M. Thamiry cette remarque faite un jour à l'adresse de philosophes mal informés : « On pourrait regretter que cette métaphysique ait négligé de prendre contact avec la philosophie contemporaine ».

Il est curieux de voir comment cette austère métaphysique, comme une incantation, arrive à soulever l'âme d'une joie austère. Vision intérieure de vérité, mais vision plus avertie, elle fait sentir l'inanité de la critique des modernes à l'adresse de ce qu'ils appellent dédaigneusement l'*intellectualisme*, ou la connaissance abstractive. « Votre abstraction est une connaissance appauvrie, qui n'embrasse pas la richesse du réel ». Qu'importe cette variété des impressions du réel, si nous savons que nos concepts, par le classement et le tassement, conservent les grandes lignes de force, conditions nécesssaires de l'unité et de l'ordre.

Quelles sont les grandes lignes de force, qui se dégagent de l'étude de M. Thamiry ? Les puissances actives ou passives, orientations naturelles, qui disposent les êtres à agir les uns sur les autres, ou à recevoir l'action les uns des autres. Dans le cas humain surtout étudié par l'auteur, il nous fait remonter des faits humains observés, jusqu'aux énergies qui les produisent. Les *assimilations spontanées,* nous révèlent les sympathies et les progressions d'un être, elles en font les dispositions présentes, ainsi que l'orientation actuelle de son activité ; *les adaptations,* auxquelles il se plie volontiers au cours de nos expérimentations,

Digitized by Google

nous permettent de voir quelles influences sont efficaces à son endroit et comment elles ont prise sur lui ; enfin la manière constante suivant laquelle il *réagit sous les multiples excitations* qu'apportent les circonstances, nous livrent le secret de ses énergies intimes, de ses aptitudes foncières.

Eclairés par cette analyse, nous pouvons influer sur l'évolution de la synthèse éminemment concrète et vivante que constitue le progrès d'une âme. Alors en effet, il nous sera possible de choisir en connaissance de cause un but, un idéal en harmonie avec les dispositions et les ressources du sujet sur lequel nous voulons agir, nous-même, autrui ou la foule. Nous serons à même d'en développer les aptitudes au moyen *d'adaptations progressives,* jusqu'à ce que nous l'amenions enfin, par une *assimilation* aussi parfaite que possible, à la possession intime, à la réalisation en son âme de cette science ou de cette vertu, vers lesquelles nous avons entrepris de l'élever. (P. 353-354).

Tout ceci a trait à la recherche de la *fin dernière,* que nous ne pouvons atteindre qu'avec le secours divin. Aussi M. Thamiry rappelle-t-il avec raison la parole de Montaigne : « L'homme s'élèvera si Dieu lui prête extraordinairement la main ; il s'élèvera abondamment et renonçant à ses propres moyens et se laissant hausser et soulever par des moyens purement célestes. C'est à notre foi chrétienne, non à la vertu stoïque, de prétendre à cette divine et miraculeuse métamorphose ».

Mais ne serait-il pas bon d'ajouter, de rappeler discrètement, qu'à côté de Dieu, existe celui qu'on a appelé le Singe de Dieu, le chef des ennemis de l'ordre, le créateur de l'anarchie ; cela pour expliquer les déviations d'une nature ordonnée. Nous vivons en un temps où les bons, bien plus nombreux que les méchants, sont tyrannisés par le petit nombre. Sans le savoir ils assistent à la lutte de deux mondes, le monde protestant et le monde catholique et ils ne se doutent pas de l'enjeu tragique de cette lutte gigantesque. La parole du Christ est toujours vraie : « Les enfants de ce siècle sont plus habiles entre eux que les enfants de la lumière ».

Ah ! qui donnera à nos prêtres l'intelligence de leur force pour éveiller dans les âmes « ces dispositions naturelles, énergies morales, semences des vertus, *semina virtutum,* principes du droit universel. Ce sont elles qui nous amènent spontanément à considérer les actes et les choses à la lumière du Bien, vers lequel nous porte d'un élan irrésistible notre volonté fondamentale ».

Digitized by Google

C'est par l'utilisation droite de ces énergies que chaque individu prend part « à ce chant très beau du monde qui s'embellit sans cesse » (S. Bonaventure) en accomplissant la loi de moralité substantielle, qu'exprime l'antique formule : ressembler à Dieu autant qu'il est possible.

Concluons : livre lumineux, d'un enchaînement rigoureux, mais nourriture des forts, qui peuvent affronter la métaphysique.

* * *

La seconde étude se rattache à la précédente, dont elle est une illustration. L'auteur étudie saint François de Sales dans son chef d'œuvre, le *Traité de l'Amour de Dieu*, où le saint « entreprend de mener à une union sublime avec Dieu l'âme qui se livre à son influence et direction. Il nous y enseigne la méthode d'action qui met en valeur notre inclination naturelle d'aimer Dieu sur toutes choses ».

Son œuvre d'apologétique conquérante en effet, n'entend point introduire en nous du dehors les vertus naturelles toutes faites, mais en provoquer l'éclosion par la culture de germes déposés en notre nature. Il en dégage la connaissance à travers les assimilations spontanées de notre âme et les orientations actuelles de nos désirs; il en note le progrès dans les démarches de notre cœur au milieu des biens d'ici-bas, auxquelles nous attachent un instant des adaptations heureuses ; enfin sous son irrésistible force d'expansion il reconnait les exigences *d'une aptitude essentielle à tous les vrais hommes*.

Ce qu'il faut apprendre à l'école de saint François de Sales, c'est la conquête des âmes par l'amour et l'action. Ecoutez-le parler de la conversion d'une protestante par un sermon, où il n'y avait pas de controverse. « Voyez vous, ce sermon là, qui ne fut point contre l'hérésie, respirait néanmoins contre l'hérésie : car Dieu me donna alors cet esprit en faveur de ces âmes. Depuis j'ai toujours dit que *qui prêche avec amour, prêche assez contre l'hérétique, quoi qu'il ne dise un seul mot de dispute contre lui* ».

Nous sommes facilement trop intellectualistes, dans ce sens que nous accordons trop d'importance à nos froides abstractions, que rejette un positiviste ou un subjectiviste. Saint François est de lignée franciscaine : *Unctio et scientia,* a dit S. Bonaventure, et non pas *Scientia* et puis *Unctio.*

Sabatier a rendu ce témoignage à saint François d'Assise :

Digitized by Google

« L'Italie peut être reconnaissante envers saint François : elle était aussi infestée de Catharisme que le Languedoc ; c'est lui qui l'en a purifiée. Il ne s'arrêta pas à démontrer par des syllogismes ou des thèses de théologie la vanité des doctrines cathares, mais s'élevant d'un coup d'aile à la vie religieuse, il fit soudainement éclater aux yeux de ses contemporains un idéal nouveau, devant lequel disparurent toutes ces sectes bizarres, comme des oiseaux de nuit mis en fuite par les premiers rayons du soleil... La seule arme qu'il voulut employer contre les méchants fut la sainteté d'une vie assez pleine d'amour pour éclairer et réchauffer ceux qui l'entouraient et les obliger à aimer ». (*Vie,* p. 51).

Si j'étais professeur d'éloquence dans un séminaire, avec quel zèle j'expliquerais les deux ouvrages de M. Thamiry !

P. SYMPHORIEN.

Digitized by Google

BULLETIN D'HISTOIRE FRANCISCAINE

(Fin)

IX. *Histoire du Tiers-Ordre,* nos 58-66. — X. *Biographies de Frères Mineurs,* nos 67-88. — XI. *Biographies de Tertiaires,* nos 89-100.

IX. — Histoire du Tiers-Ordre.

58. *Examen des Théories du R. P. Mandonnet sur l'Ordo de Poenitentia,* par le P. A. Van den Wyngaert dans *Franciscana* no 4 (1922) p. 230-248 et no 1 (1923) p. 4-16. On se rappelle les théories du P. Mandonnet : saint François a fondé une fraternité qui s'est segmentée en trois : les Frères Mineurs en 1220-1221, les Clarisses en 1219 et les Pénitents en 1221.

Les Etudes Franciscaines, t. II, p. 645-646, avaient déjà fait ressortir la faiblesse de cette conception. Le R. P. Van den Wyngaert reprend le même sujet par le détail et n'a pas de peine à rétablir la thèse traditionnelle.

59. Dans les *Studi Francescani* an. VII (1921) p. 37-51, le P. Liv. Oliger publie deux sermons sur le Tiers-Ordre. L'un est d'Humbert de Romans O. P., assez vague, d'après le ms. Cent. II, 17, de la bibl. de Nuremberg ; — l'autre d'un anonyme franciscain du XVe s. (ms. du collège S. Antonio à Rome) ; cet anonyme s'inspire beaucoup du *Rosarium,* part. II, sermo 27 de Bernardin de Bustis qui dépend lui-même de Barthélemy de Pise.

60. *De Tertio Ordine S. Francisci juxta Marianum Florentinum,* par le P. Anastase Van den Wyngaert dans l' *Arch. Franc. hist.* an. XIII (1920) p. 3-77. S'appuyant sur le ms. de Mariano de Florence (Bibl. nat. Florence, ms. Pal. 147, XVIe siècle) l'auteur reprend la question de la législation du T. O. La règle connue sous le nom de Capistran reste bien le texte primitif au moins pour les ch. I à VI, no 2.

Digitized by Google

Le reste, ch. VI-XII est antérieur à 1228. Quant au ch. XIII, il est incertain, mais postérieur à 1247 (nº 4-10) et même à 1334 (nº 1-3).

La règle, dont le texte est reconstruit d'après Mariano de Florence, serait postérieur à 1234, et antérieur par conséquent à celle de Nicolas IV.

Retenons surtout de ce louable travail de critique interne, que la législation du T.-O. débute en 1221. Pour le moment, le texte de Capistran est le plus ancien texte connu. Différentes modifications locales s'introduisirent au XIIIe siècle. Nicolas IV y voulut apporter l'uniformité en 1289.

61. *Les Statuts du Tiers-Ordre édités à Zepperen en 1487* p. p. N. Nélis dans les *Franciscana* d'Iseghem, an. IV (1921) p. 76-84 et 193-204.

Nous possédons déjà les Statuts de Zepperen dans les *Statuta Fratrum Tertii Ordini S. Francisci capituli Sepperensis in Dioecesi Leodiensi capitulariter Approbata anno 1487. Renovata anno 1533. Nunc demum recognita et in aptiorem ordinem digesta, authoritate Capituli generalis celebrati Anno 1645.* Antverpiae. Apud Guilelmum Lestinium... MDC.XLVI. in-12 de 48 p. En même temps, sous le généralat du P. Nicolas Scafs, le P. Adrien Moens, licencié en théologie et lecteur au couvent d'Anvers, avait édité les *Privilegia* (Anvers 1646, in-12 de 116 p.) et un *Enchiridion Religiosorum* (Anvers 1646, in-12 de 149 p. et index de 11 p. n. n.).

La Congrégation de Zepperen fut unie aux Tertiaires réguliers d'Italie par une bulle d'Innocent X du 27 juin 1650. Elle comptait alors quatorze couvents (Bordini, *Cronologium*. Parme, 1658, ch. 31, p. 477-483).

Une bulle précédente de Grégoire XV, du 18 août 1621, avait déjà décrété cette union ; mais cette première bulle n'avait pas été exécutée.

62. Les *Studi Francescani* d'Arezzo ont consacré leurs nos 2 et 3 de l'an VII (1921) au septième centenaire du T.-O. Tout ce double fascicule est plein de notes instructives sur le T.-O. au XIIIe siècle en Italie, à Florence, à Prato (règlement de 1284), à Pistoia, à Castiglion Fiorentino, — éléments biographiques des Tertiaires : Tomaso Federighi (1673-1745) pénitent de saint Léonard de Port-Maurice, — le comte Cesari Ignazio Benedetto Solari (1690-1770), — Anna Lapini (1809-1860), — Tito Pratezi (1842-1906), — A. Conti, reçu Tertiaire à Montughi, Florence, par le P. Bernardo de Fivizzano, le 24 mai 1882 (profession), — G. Borsi, qu'a révélé en France Maurice Vaussard, — la Bse Umiliane de Cerchi (cl. *Acta sanctorum* du Boll. au 19 mai) (1).

63. *Ascensioni Francescane. La vita cristiana nel Terz' Ordine,* par le P. Gustave Cantiini. 1912, in-12. Etude de caractère ascétique

(1) Sur A. Conti voir les *Annales Franciscaines* de janvier 1924, p. 14-16

Digitized by Google

et moral. Trois parties consacrées : I. La figure morale de saint François. II. La vie individuelle dans le T.-O. III. La vie sociale dans le T.-O.

64. *Le Tiers Ordre de Saint François,* par le P. Etienne de Saint-Chamond. Discours prononcé le 7 octobre 1921 aux solennités du 7e centenaire de l'institution du Tiers-Ordre en l'église Saint-Vincent de Paul. Marseille. Lyon. 1622, in-8 de 19 pages.

65. *Crónica del III Congreso Nacional de Terciarios Franciscanos,* par le P. Juan R. de Legisima. Madrid. Lopez del Horno. 1922, in-8 de 794 pages. C'est le compte-rendu du Congrès tertiaire tenu à Madrid du 28 octobre au 1er novembre 1921.

66. Nous avons aussi les *Journées du Tiers-Ordre Franciscain en Suisse française.* 1921. Fribourg. 1922, in-8 de 204 pages, et le *Compte-rendu du IIIe Congrès régional du Tiers-Ordre Franciscain.* Nantes 20, 21, 22 juin 1921. Rennes (1922), in-12 de 267 p. Le quatrième rapport est intéressant au point de vue historique ; il donne un état de la province des F. M. de Saint-Denys en France (anciens récollets) et des Fraternités du T.-O. dépendant de leur obédience. — Notice sur le Tiers-Ordre *De derde Orde van den H. Franciscus van Assisië, Bij gelegenheld van het zevende eeuwfeest (1221-1921),* par le P. Adrianus Bussum. Brand, 1920. in-8 de IV-11 p.

X. — Biographie de Frères Mineurs

67. « *Les Saints* ». *Saint Bonaventure (1221-1274),* par le R. P. Eusèbe Clop. Paris. Lecoffre, 1922. in-12 de 211 p. — *Vita di S. Bonaventura Dottore serafico,* par le P. Domenico Maria Sparacio, mineur conventuel. Rome. Unione Arti Grafiche Abruzzesi, 1921. in-12 de 326 p. Ce n'est pas nous qui nous plaindrons d'avoir en main deux nouvelles biographies du séraphique Docteur.

Après la magistrale édition des Œuvres de Quaracchi vint le volume du P. Léopold de Chérancé, puis le travail du P. Léonard Lemmens.

Les pages du P. Eusèbe sont écrites avec piété. Le but de l'auteur est manifestement de ramener les esprits vers la source limpide de spiritualité chrétienne qu'est le maître incontesté saint Bonaventure. Le P. Lemmens avait insisté sur l'exposé de la théologie bonaventurienne ; le P. Eusèbe s'arrête davantage à la doctrine mystique. Sans doute le séraphique docteur est le Prince incontesté de la mystique. N'oublions pas qu'il fut aussi un très grand théologien, admiré de saint Thomas d'Aquin et de l'Eglise universelle.

Le livre du P. Eusèbe Clop vise avant tout à l'édification et à la vulgarisation. L'auteur paraît peut-être moins familier avec la critique historique. Il n'y a aucune bibliographie, indication de sources ou

Digitized by Google

d'imprimés, et l'examen des notes au bas des pages laisse en vérité parfois bien rêveur.

Il y a parfois des inexactitudes, ou du moins des affirmations que je me serais bien gardé de laisser sous ma plume. Saint Thomas d'Aquin a-t-il été l'élève d'Alexandre de Halès ? (p. 27) Saint Bonaventure n'a-t-il pas eu une philosophie personnelle (p. 35) ? S'il ne devint pas chef d'école à la manière de Scot, ce fut pour d'autres raisons que celles-là et l'on peut très bien soutenir que saint Bonaventure avait un esprit philosophique très personnel, plus traditionnaliste toutefois que celui de saint Thomas d'Aquin.

La question du chant dans l'Ordre (p. 85) est loin d'être aussi claire que veut bien le dire le P. Clop.

68. Le livre du P. Sparacio est fort mal imprimé, avec des clous de girofle sur du papier de chandelle. Mais il est bien composé et il revêt une forme didactique excellente. L'auteur est un véritable historien. Est-ce à dire qu'il n'y a là aucune défaillance ? Certes, le P. Sparacio me démentirait lui-même si je soutenais cette opinion. Et comme de coutume, les choses à reprendre touchent généralement non au cœur du sujet, mais aux à-côtés et aux événements traités incidemment.

La fortune qui de son vivant a mérité au séraphique docteur les antipathies des Spirituels, et après sa mort lui a valu une canonisation tardive, cette fortune ne l'abandonne pas dans le livre du P. Sparacio. La biographie voit en la personne de saint Bonaventure un ennemi de ces zelanti et un digne représentant de l'esprit « conventuel ». Sous la plume de l'auteur, l'amour de la pauvreté extrême devient du « fétichisme ».

Je me sens d'esprit plus rassis et je répugne à cataloguer ainsi saint Bonaventure, cette âme si large, si pure, si amoureuse de saint François. Tous du reste nous nous accordons à considérer saint Bonaventure comme le second fondateur de l'ordre.

69. *Una piccola vita inedita di S. Bonaventura*, par le P. Z. Lazzeri dans les *Studi Francescani* an. I (1914-1915) p. 115-137. Cette biographie italienne est contemporaine de Mariano de Florence.

70. Les deux fascicules 2 et 3 de l'année 1921 du *Franziskanische Studien* (Münster en W.) ont été consacrés à saint Bonaventure.

71. Le 23 mai 1922, sa conférence de la Chaire mariale à l'Institut catholique de Paris, le R. P. Auriault l'a consacrée à la victoire scotiste. Conférence historique et théologique très vivante. Grand admirateur de saint Thomas, comme il est juste, le R. Père a su reconnaître et louer le mérite de Duns Scot, son esprit de douceur, sa valeur, son génie, enfin les services incontestés qu'il a rendus à l'Eglise.

Les documents scotistes relatifs à l'Immaculée Conception se trouvent dans le *Scriptum Oxoniense* III, d. 2, q. 1 et d. 18, q. unica

Digitized by Google

n. 13 — et dans les *Reportata Parisiensia* III, d. 3, q. 1. Notre cher confrère le P. Michel-Ange a publié lui-même en 1904 (en traduction et adaptation française) les pages lumineuses de Pierre Auriole écrites à Toulouse en 1314 sur ce même sujet *(Souvenir de Jubilé, l'Immaculée Conception*. Millau. s. d. in-8, p. 7-32), en réponse à un sermon d'un dominicain.

72. *Le bienheureux Duns Scot. Sa vie, sa doctrine, ses œuvres*, par le P. Alexandre Bertoni des Frères Mineurs. Levanto. 1917, in-16 de XVI-601 p. Le titre correspond exactement au contenu du volume. La première partie donne la biographie de Duns Scot : l'auteur adopte l'opinion irlandaise pour le lieu de naissance et place cette dernière en 1274.

Au sujet du collège où le B. fît ses études, il existe à Merton College Oxford, une tradition qui regarde Duns Scot comme un fellow de cet établissement.

Le gros du volume (p. 101-432) est consacré à la doctrine du bienheureux, en vingt chapitres. Le dernier est consacré à la liste et à l'authenticité des ouvrages.

La troisième partie (p. 433-580) donne une très longue liste explicative des multiples disciples du maître.

Le livre du P. Bertoni est vraiment un *Vade mecum scotiste*, suivant son souhait. Au moins peut-il aider les travailleurs qui n'ont point un facile accès aux œuvres mêmes du Docteur subtil.

73. *L'Ecosse patrie du Bienheureux Jean Duns Scot*, par le P. André Callebaut dans l'*Arch. Franc. Hist.* an. XIII (1920) p. 78-88. L'auteur confirme et appuye fortement l'opinion qu'il avait déjà émise dans le même *Archivum* X. X (1917) p. 1-16.

74. De nombreux articles ont été publiés depuis 1914 sur la philosophie du B. Duns Scot dans les *Studi Francescani*.

75. Le tome XXXV de l'*Histoire littéraire de la France*, in-4, 1921, renferme une courte notice sur le frère mineur *Armand Roiard* (p. 462-467), archevêque de Salerne au début du XIVe siècle, auteur d'un cours *Tractatus de paupertate*, publié par F. Tocco. *La quistione della poverta*. Napoli. 1910, p. 74-77 — plus une note p. 627-628 sur *Raimond Bancal, frère mineur astronome*, d'après le ms. lat. 7420 A de la bibl. nat. de Paris, déjà étudié par Paul Meyer dans la *Romania*, 1897, t. XXVI, p. 233-234.

76. Sur le B. Paul de Trinci, et sur les origines des Clarénins, puis sur celle de l'Observance, on lira avec intérêt plusieurs travaux, d'allure polémique il est vrai, mais tout de même intéressants : *Il B. Paoluccio Trinci e i Minori Osservanti* par Mgr Faloci Pulignani dans la *Miscellanea francescana*, t. XXI (1920) p. 65-82. — *Il Clareno. Studio polemico*, par le P. Ciro da Pesaro. Macerata, 1920.

Digitized by Google

in-8 de CXII-444 p. et *La riforma del B. Paoluccio Trinci, origine et fine. 1368-1897. Confutazioni polemiche,* par le même auteur P. Ciro. Macerata, 1921, in-16 de 56 pages.

Sur les Amédéens, congrégation espagnole disparue lors des bulles de 1517, et sur leurs tribulations, le P. Paolo Sevesi avait déjà publié dans *Luce e Amore,* t. VIII, fasc. 10, 11 et 12 une étude sur *Amedeo Menez dei FF. Minori, fondatore degli Amadeiti.* Florence, 1912. in-8 de 72 pages.

77. *Une vie italienne de Sainte Catherine de Bologne* dans les *Analecta Bollandiana,* t. XLVI, 1923, p. 386-416, par le P. Van Ortroy et le P. Robert Lechat. Cette vie italienne inédite est tirée du ms. 2894 de la bibl. roy. de Bruxelles. XVe s. C'est un résumé fort abrégé de la vie de sainte C. de B. composée par sa contemporaine la B^se Illuminée Cenco sous le titre de *Specchio d'Illuminazione* et souvent imprimée ; et ce résumé paraît avoir été composé par la B^se Illuminée elle-même. A la vérité il semble même que cette rédaction plus courte soit antérieure à la rédaction plus longue. Rappelons que la biographie de sainte C. de B. a été écrite par le P. L. M. Nunez, O. M. à Bologne en 1912.

78. Courtes et intéressantes notices de vulgarisation dans les *Cahiers Catholiques* du 25 novembre et 10 décembre 1922 sur *Sainte Colette de Corbie,* par M. Levé, — et *Sainte Elisabeth de Hongrie,* dans le n° du 10 janvier 1923 par M. l'abbé P. Naudet.

79. A l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Sixte-Quint ont été publiés différents travaux :

Sisto V. Il creatore della Nuova Roma, par Louis Pastor. Roma. Tip. Vaticana, 1922. in-32 de VIII-54 p. et 32 grav. C'est une traduction italienne des pages consacrées par Pastor à Sixte-Quint dans son tome X de son « Histoire des Papes » allemande.

Sisto V, par Giov. Poli. Roma, Tip. Vaticana, 1922. in-16 de 120 p.

Deux travaux ont paru dans la *Miscellanea franscescana,* vol. XXIII (1922) dus à deux bons historiens : *Sisto V. Profilo storico,* par le P. D. Sparacio, — et *Una omelia inedita di Sista V,* par le P. Gius. Abate.

Le P. Franc. Dal Monte, conventuel, comme les deux précédents, a consacré six articles dans le *S. Francesco d'Assisi,* vol. II (1922) au même sujet : *Nel quarto Centenario della Nascità di Sisto V.*

Le *Commentarium ord. Fr. Min. S. Fr. Conventualium* a reproduit en tête de son fascicule du 31 décembre 1922, le beau buste de Sixte-Quint de la cathédrale de Treja.

Sisto V e Montalto da documenti inediti, par le ch. Fr. Pistolesi. Montalto Marche, 1921, in-8 de 132-LXIV p. — et du même auteur *Sistus Quintus XIII decembris MDXXI-XIII decembris MCMXXI. Album.* Roma, 1921. in-8 de 50 p. et 88 pl. Deux remarquables

Digitized by Google

publications, la première surtout au point de vue historique, et la secondeau point de vue artistique.

80. *Fra Mariano da Firenze. Appunti Bio. Bibliografici-Cronologici,* par le P. Z. Lazzeri, dans les *Studi Francescani* an. VII (1921) p. 263-268 et an. VIII (1922) p. 369-397. Ces pages écrites malheureusement sans trop d'ordre, sont très intéressantes. Elles touchent surtout la bibliographie de Mariano, — A rapprocher des différents articles du P. Robert Razzoli publiés en 1904 dans *Luce e Amore* de Florence.

81. La poésie franciscaine et l'histoire de la spiritualité devront noter un P. Antonio da Atri, missionnaire franciscain de Terre Sainte (1500-1504) que révèle le P. G. Golubovic dans les *Studi Francescani* an. VIII (1922) p. 3-17. Cet Antonio est l'auteur d'un *Exercitio Spirituale* (1514), d'une vie de saint Jean-Baptiste (1522) et d'un *Conforto Spirituale* (1505).

82. On trouvera des mentions intéressantes de musiciens dans l'*Archivio musicale del Duomo di Arezzo nel secolo XVI,* par F. Coradini. Arezzo, 1922. in-8 de 52 p. dont le P. G. B. Martini, conventuel, et le P. Ant. Fr. Pazzagli de Pistoia, capucin.

83. *L'apostolo del Sublacense. Vita del Beato Tommaso da Cori, O. M.*, par Ugo Boncompagni Ludovisi. Roma. Ferrari, 1923. in-8 de 492 p. D'après les actes de béatification. Rappelons que notre bibliothèque franciscaine provinciale possède vingt-quatre lettres entières et originales du B. Thomas de Cori et qu'elles ont été signalées dès 1902 par mon catalogue p. 178 ms. 149. Depuis 1902, ces lettres ont été retirées du cadre doré dans lequel elles se trouvaient ; elles forment maintenant un volume relié de 45 folios. Sur la couverture de la reliure est gravé ce titre en lettres dorées : *Maison S. Roch, Couvin. Autographes du B. Thomas de Cori.* Ces lettres sont presque toutes adressées à la famille Panimella de Subiaco, et datées de San Francesco de Civitella.

84. Le P. Vicente de Peralta a inséré dans les *Estudios Franciscanos,* t. XX (1918) p. 352-362, une excellente étude concernant *El P. Augustin de Zamora* et son ouvrage *La Margarita preciosa del corazon humano.* Madrid, 1678. in-4, dont le tome premier seul (sur trois) fut édité.

85. Quelques notes intéressantes sur saint Léonard de Port-Maurice et l'œuvre des missions à l'intérieur, dans les *Studi Franc.,* an. VIII (1922) p. 200-228, par le P. Z. Lazzeri.

86. Dans le *Journal des Débats.* 28 décembre 1922, M. Rodocanachi rappelle les conditions dans lesquelles Cavour reçut les Sacrements avant de mourir le 6 juin 1861. Ils lui furent donnés par un franciscain réformé de Turin le P. Jacques (né en 1808, mort en 1885).

Digitized by Google

Ce Père n'ayant pas exigé de son malade une rétractation publique qui était du for externe, il fut mandé à Rome et privé de toute juridiction, mandat et charge.

Le même sujet a été traité plus longuement et savoureusement par M. Mazziotti. *Le Comte Cavour et son confesseur*, traduit de l'italien par le commandant Weil. Etude historique d'après des documents inédits et deux portraits. Paris. Plon, 1921. in-12 de 147 pages.

87. *Le T. R. P. Donatien (Pierre Galais) (Frère Mineur Capucin) 1840-1922.* Nantes. Imprimerie Dupas, 1923. in-8 de 12 p., par le chanoine L. Hubineau, aumônier de l'Espérance. Extrait de la *Semaine Religieuse du diocèse de Nantes*. Le P. Donatien fut longtemps missionnaire à Constantinople.

88. *Une âme séraphique. R. P. Modeste de Saint-Etienne* [par le P. Thomas, son frère]. Montpellier. La Charité. 1921. in-8 de 74 p. illustrations. Barthélémy Sapy, né en 1859, profès en 1879, mort à Lyon le 30 novembre 1919. Très intéressantes pages sur la formation oratoire de nos missionnaires capucins.

XI. — Biographies de Tertiaires.

89. *Scritti vari pubblicati in occasione del sesto centenario della Morte di Dante Alighieri per cura della Rivista di filos neoscolastica e della Rivista Scuola Catholica.* Milan. Vita e Pensiero. 1921. in-8 de VIII-192 p. Sept études diverses et de très diverses valeurs. Notons G. Gabrielli, dans son travail opposé aux conclusions de l'espagnol Asin relativement aux sources musulmanes de la D. C. — et le P. Gemelli sur l'interprétation de Virgile et de Béatrice. Enfin G. Busnelli, p. 179-186, indique les plus récentes publications dantesques italiennes.

90. *Dante est-il venu à Paris ?* par Henry Cochin dans les *Ann. Bull. Soc. hist. de Paris.* 1921, p. 91-98. Cf. *Et. Franc.* 1923. p. 223.

91. *Dante Francescano* dans les *Studi Francescani*, an. VII (1921) p. 71-103, par le P. Adolphe Martini. — *La Corda Dantesca* dans les mêmes *Studi*. l. c. p. 104-105, par Isidoro del Lungo. — *Vita di Dante Alighieri*, par le P. Stefano Ignudi. Firenze. 1920. in-8 de 55 pages.

92. *Fonti Bonaventuriane dell' XI e XII canto del Paradiso*, par le P. Z. Lazzeri dans les *Studi Francescani*, an. VII (1921) p. 56-68.

93. *Le bienheureux Pietro Pettinaio, artisan siennois*, par François Bénédict dans la *Revue des Jeunes*, 25 juin 1922, p. 675-686. Il s'agit du B. Pierre le Peigneur qu'il ne faut pas confondre avec le franciscain saint Pierre de Sienne, mort martyr à Thamna (Indes)

Digitized by Google

non loin de Bombay, en 1322. Le B. P. de S. mourut en 1289. Il est honoré le 16 mars.

94. *Sainte Douceline, béguine de Provence* (1214-1274), par Gabriel Mourey. Paris. Ed. du Monde nouveau. in-12 de 226 p. (1922). Œuvre de littérature et de vulgarisation, fort bien présentée typographiquement. Sainte Douceline, sœur du B. Hugues de Digne, n'était pas du Tiers-Ordre ; mais elle fonda avec l'aide de ses frères, les Béguines ou Roubaudines à Hyères et à Marseille.

95. Dans la *Scuola catholica,* t. XXIII (1921) p. 214-234, M. Paolo Guerrini a consacré d'intéressantes pages à *San Rocco Appunti critici intorno a una devozione popolare.* Il nous faut bien avouer que l'histoire de saint Roch est des plus obscures. La *Leven van den H. Rochus,* par le Fr. Cyprianus Leiden. 1921, in-8 de 88 p. n'a pas de valeur critique.

Jadis, M. Despetis, à qui est due une *Conférence historique sur saint Roch,* Montpellier, 1914, in-8 de VIII-29 p., avait promis une biographie dont nous attendions beaucoup. Mais la mort est venue arrêter les efforts de cet historien. Du moins savons-nous par lui que saint Roch peut être identifié avec un Jean de Roy mentionné à Montpellier dans un acte notarié de 1301. Et encore ? A-t-il appartenu à la confrérie des Pénitents de Saint-Jacques à Montpellier ? Voilà ce qu'il serait intéressant de savoir pour donner une signification au traditionnel habit brun sous lequel les peintres représentent saint Roch. Voir ce que disent les *Acta Sanct,* t. III, d'août p. 380-399 (P. Piny), et la *Bibl. hag. lat.* des Bollandistes (1901) col. 1055-1056. La première question à traiter dans la future biographie de saint Roch sera celle des dates de naissance et de mort. Saint Roch a-t-il vécu à la fin du XIIIe siècle (d'après Genebrard en 1288), ou bien au début ou à la fin du XIVe siècle ? Le premier document que l'on possède date de 1426 et le second de 1475.

Un opuscule assez sceptique a été publié : *La vie, légende et miracles de Mgr Saint Roch par Jehan Phelippot, rééditées avec notes sur l'édition de 1494* par Maurice Luthard... par Jean Renard (et par M. l'abbé J. Rouquette). Paris, Aug. Picard, 1917, in-8 de 87 pages. Ce sujet sera repris un jour.

96. Dans la *Revue des Questions historiques,* 1er juillet 1923, sous ce titre : *Les vrais personnages d'un roman de Camus, évêque de Belley,* M. François Rousseau étudie les personnages de *la pieuse Julie* dont l'héroïne est, comme on le sait, Marie de Maisons qui épousa le baron de Veuilly. On aurait pu trouver aussi facilement des détails sur le P. Archange Ripault et le P. Chrysostome, T. O. également personnages de la *Pieuse Julie ;* la vie de la Mère Marie de Saint-Charles (Madame de Veuilly) n'a pas été écrite que par le P. Léon de Saint-Jean, Carme.

Digitized by Google

On trouvera maint détail pittoresque sur Camus, l'auteur du roman et sur *la pieuse Julie* dans le ch. V de la seconde partie du vol. I de l'abbé Bremond consacré à l'*Hist. litt. du sentiment religieux*. Paris, 1916, in-8.

97. Dans les *Studi Francescani*, d'Arezzo, an. VIII (1922) p. 398-438, le P. Ben. Innocenti nous entretient de deux Tertiaires enrôlés dans la milice séraphique par saint Léonard de Port-Maurice :

Colombino Bassi, évêque de Pistoia et Prato, ancien abbé général des moines de Vallombreuse, élu évêque en mars 1715, et mort dans la pauvreté le 11 avril 1732. Il tint synode diocésain le 5 juin 1721. Il fut reçu tertiaire par saint Léonard de Port-Maurice en mai 1729, très probablement pendant une mission donnée par le saint à Pistoia.

Cesare Filippo Spada, chanoine primicier du chapitre cathédral de Lucca, reçu en août 1751. C. Spada avait été baptisé à Saint-Jean de Lucques, le 27 octobre 1687. Il mourut le 15 décembre 1763. Il était de famille noble. Saint Léonard parle de lui dans ses lettres de Buonvisi. Il l'admit quelquefois à sa table pendant les missions, faisant ainsi une exception à son réglement.

98. *Le bienheureux Vianney*, dans les *Cahiers catholiques*, nos du 25 avril et du 10 mai 1922.

99. *Le Docteur Henry Dauchez, Tertiaire...*, par le P. Léon Dauchez. Préface du Dr Le Bec. Paris. Beauchesne, 1921. in-12 de VIII-158 pages. Né à Paris, le 23 juin 1853, marié le 14 novembre 1881 à Melle Marie Léger, docteur en médecine en 1883, un des premiers membres et longtemps secrétaire de la société de S. Luc, S. Côme et S. Damien fondée en 1884 au Mans par un autre Tertiaire le Dr Le Bèle, mort à Paris le 15 juin 1919.

100. Terminons ce bulletin par la mention de la belle biographie consacrée à *L'Abbé Paul du Bourg, second fondateur de la Cité de l'Enfant-Jésus à Lyon (1827-1898)* par l'abbé R. Blancheron, Lyon, Lardanchet, 1915, in-8 de XV-272 pages. Paul du Bourg, Tertiaire, fut le bras droit d'un autre Tertiaire, Camille Rambaud. Tous deux ont laissé, à Lyon, un souvenir impérissable, uni à celui des deux frères Louis et Ferdinand Potton. Ce dernier prit l'habit franciscain et devint notre P. Chrysostome de Lyon, dont la mémoire est aussi en bénédiction. Cf. *L'Abbé Camille Rambaut de Lyon. Sa vie, ses œuvres sociales* par Joseph Buche, Lyon. Cunius et Masson, 1907, in-8 de XXII-332 pages.

P. UBALD D'ALENÇON.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

APOLOGÉTIQUE

Le fait de Lourdes. Dans le plan divin, dans sa préparation, dans son accomplissement et sa signification, dans son développement et dans sa confirmation par le miracle. Par l'abbé Hector Bonner. Maison d'édition Van Lantschoot à Termonde (Belgique). Dépôt à Paris, chez Girandon, 22, rue Jacob. 1921, in-8° de 316 p. 12 fr.

Mgr l'évêque de Gand a accepté la dédicace de cet ouvrage, et ce n'est pas une petite recommandation car il y a là vraiment un livre nouveau, actuel et hardi. Peut-être est-ce par prudence et sur avis que notre exemplaire nous est arrivé mutilé des pages 309 et 310, avec une correction au titre de la page 311. Le long titre indique suffisamment le contenu de ce volume enthousiaste et étrange.

Le Surnaturel Contemporain, par André Godard, Paris, Perrin, 1922, in-12 de 182 p. Prix : 5 fr.

On connait la manière d'André Godard. Cet auteur est un apologiste laïc. On a de lui, en plus de ses romans, de bons livres qui ramènent à la foi catholique ou y conduisent. André Godard est un disciple de Léon Bloy.

Malgré tout, son *Surnaturel* déconcerte un peu. Ni tables, ni têtes de chapitres. Il faut lire le livre pour le connaître ; c'est ce qui permettra à tout lecteur de l'apprécier, de voir combien d'idées justes, de remarques heureuses contient ce petit volume.

Un léger lapsus : A la page 24. M. Godard nous parle « du siècle de saint Louis, de saint Thomas d'Aquin et de saint Bernard ».

L'apologétique par le Christ, par J.-B. Bord docteur en théologie et en philosophie, Avignon. Aubanel, 1923, in-8 de XXXI-419 pages.

Durant la guerre, une rencontre fortuite mit M. l'abbé Bord en contact avec un catholique qui faisait de la religion une affaire de sentiment surtout. Du désir de prouver aux esprits de bonne foi que le christianisme est solidement croyable est né ce beau volume. L'incrédule y pourra aussi apprendre que le catholique ne croit pas aveuglément et sans motifs valables.

Voici dans une vue d'ensemble, le plan de ce livre. La religion fondée par un envoyé de Dieu, Dieu lui-même, est divine. Or tel est le Christ. Sa réalité historique est certaine. Il est envoyé de Dieu. Il est Dieu. Sa résurrection prouve sa mission divine et sa divinité. Et sa transcendance ressort de sa comparaison avec les fondateurs des autres religions. Enfin il a lui-même fondé la

Digitized by Google

religion chrétienne. Donc la religion chrétienne est divine et par conséquent croyable et obligatoire.

Chacun de ces points est développé amplement, avec maitrise et suivant une science théologique très sûre.

HISTOIRE

Histoire de la congrégation des Petites Sœurs de Saint François d'Assise gardes-malades à Angers, par l'abbé Bétin. Angers, Société française d'imprimerie, 4, rue Garnier, 1923. 1 vol. in-8 de 562 pages, 15 fr.

Un rameau de l'Ordre bénédictin. — Dom Leduc, Moine de Solesmes et l'œuvre des Oblates Servantes des Pauvres, par Dom Gabriel Meunier, de l'Abbaye de Farnborough. — Angers, Editions de l'Ouest, 40, rue du Cornet, 1923 1 vol. in-8 de 532 p., 15 fr.

I. Le diocèse d'Angers peut être fier de ses communautés enseignantes fondées dans les premières années du XIXe siècle, et qui sont devenues les grandes et florissantes congrégations de La Salle-de-Vihiers, de Sainte Anne de Saumur, de St Charles, de Torfou et de la Pommeraye. Mais à côté de ces communautés établies pour l'enseignement, et qui ont dû y renoncer, depuis les lois contre les congrégations, pour s'adonner aux œuvres de charité, l'Anjou peut aussi présenter ses congrégations vouées au soin des malades et des pauvres, et en particulier, celles dont on vient d'écrire l'histoire à l'occasion du cinquantenaire de leur fondation.

La congrégation des Petites Sœurs de Saint François doit son origine à quelques pauvres ouvrières, affiliées au Tiers-Ordre, qui se réunirent pour s'adonner au service des malades et des infirmes. Mais la petite communauté se trouvant sans ressources, sans organisation sérieuse, dut bientôt se dissoudre et attendre l'heure de Dieu qui sonna en 1866. Les trois survivantes, soutenues par le R. P. Louis, Gardien du couvent des Capucins d'Angers, se réunirent de nouveau, et sur son conseil, elles mirent à leur tête Louise Renaud, qui devait être pour la nouvelle congrégation l'instrument de salut.

Dieu avait mis au cœur de cette jeune fille, née à Morannes en 1819, une piété angélique, l'amour de la pénitence avec le désir ardent de se consacrer au service des malades et des pauvres. Depuis vingt ans elle était servante à gages à l'hôpital d'Angers où l'avait conduite une maladie jugée incurable; son désir de se donner à Dieu, aux malades et aux pauvres allait toujours grandissant, et pour toucher le cœur de Dieu, elle redoublait ses prières et ses mortifications.

La petite communauté s'installa aussi pauvrement que possible dans quelques chambres de la rue du Vollier et commença à se dévouer jour et nuit au chevet des malades. Les épreuves furent nombreuses, l'isolement complet, mais les religieuses eurent la consolation de voir leur nombre s'accroitre, et elles sentaient grandir de plus en plus dans leurs cœurs l'amour de la vie religieuse : elles ne devaient pas être déçues.

Mgr Freppel accueillit leur demande dès son arrivée à Angers, mais ce ne fut qu'après deux ans qu'il accéda à leur désir. Le 8 décembre 1873, il autorisa la petite congrégation à vivre en communauté sous la règle du Tiers-Ordre, et à prendre le nom de Petites Sœurs de S. François. Il approuva les

Digitized by Google

Constitutions, nomma un supérieur, et reçut dans l'humble chapelle de la communauté la profession de douze sœurs entourées de plusieurs novices.

A partir de ce moment la congrégation s'accrut et prospéra rapidement. Bientôt deux autres maisons de Tertiaires, également gardes-malades, établies à Cholet et à Saumur, se réunirent sur la demande de l'Evêque à la jeune congrégation, dont le nombre se trouva doublé, et l'ère des fondations commença.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans l'histoire de ces différentes fondations. Aussi bien nous retrouverions toujours et partout, avec la charité des fondateurs l'inlassable dévouement des Petites Sœurs dans le soin des malades riches ou pauvres à domicile et des dames pensionnaires qui habitent leurs couvents.

Mais les pages les plus captivantes de son travail sont celles que l'abbé Bétin a consacrées à la vie de la vénérable fondatrice, la R. Mère Joséphine. Il nous donne un certain nombre de ses lettres, lettres simples de forme, mais admirables de pensées et de sentiments, et qui nous font connaître son esprit de foi et d'humilité, sa charité et son amour de la pauvreté et de la souffrance, son tact exquis et son rare bon sens. Le caractère providentiel de l'œuvre des Petites Sœurs de S. François éclate à toutes les pages de leur histoire, c'est pour cela surtout que la congrégation mérite les louanges et les faveurs de l'Eglise, et que les bons chrétiens souhaitent de la voir prospérer de plus en plus pour la gloire de Dieu et le bien de la société chrétienne.

II. Le fondateur des Servantes des Pauvres naquit à Angers en 1819 la même année que la fondatrice des Petites Sœurs de S. François. Élevé par une mère profondément chrétienne qui lui inspira l'amour des pauvres, Camille Leduc fit ses études au Collège d'Angers, et entra au Grand Séminaire. Mais déjà Dieu lui faisait entrevoir un état plus élevé ; quelques visites au Prieuré de Solesmes. où la vie monastique avait refleuri depuis plusieurs années sous l'impulsion de Dom Guéranger, décidèrent de sa vocation. A l'insu de son père, et sans l'autorisation de son Evêque, il partit pour Solesmes. Son noviciat fut semé d'épreuves de toute sorte ; épreuves spirituelles, il douta de sa vocation ; épreuves matérielles, il fut activement mêlé, quoique novice, aux affaires financières et à la fermeture des maisons de Bièvres et du Prieuré Saint-Germain à Paris. Il prononça ses vœux le 8 septembre 1847, accompagna dom Pitra en Angleterre, et pour raison de santé, il fut envoyé en Italie. Il resta trois ans à Rome, sept ans au Mont-Cassin, où on lui confia la charge de maître des novices, enfin quelques mois près de Dom Pitra, devenu Cardinal. En 1863 il revint à Solesmes et y reprit au milieu de ses frères, les exercices de la vie monastique ; rien ne faisait prévoir encore le fondateur de congrégation.

Son père mourut en 1870 en exprimant la volonté de consacrer sa maison à une œuvre de charité. Ce ne fut que deux ans plus tard que ce projet put se réaliser. La maison de la rue Saint-Eutrope abrita d'abord un orphelinat confié, sous la direction du P. Chrysostome, Capucin, à un groupe de jeunes filles qui aspiraient à la vie religieuse. Au bout de six mois la maison était devenue insuffisante ; religieuses et enfants durent chercher un autre local, en attendant que l'œuvre s'établit à l'ombre du sanctuaire de l'Esvière, où se trouve aujourd'hui le monastère de Notre-Dame des Anges, centre de la

Digitized by Google

Congrégation des Franciscaines missionnaires et adoratrices de Ste-Marie des Anges.

Pour les remplacer et réaliser les intentions de son père, Dom Leduc, sur le conseil d'un chanoine, s'adressa à la communauté des Franciscaines gardes-malades de Cholet qui devait bientôt se fondre dans la Congrégation des Petites Sœurs de Saint-François d'Angers et demanda des religieuses au fondateur M. l'abbé Hortode. Celui-ci consentit à envoyer cinq religieuses à Angers, et accepta même la condition imposée par Dom Leduc, à savoir : que les religieuses ne soigneraient que les pauvres, et qu'elles donneraient leurs services *sans rétribution aucune*. Tout alla bien pendant quelque temps, mais bientôt des froissements se produisirent. M. Hortode ayant voulu prendre deux religieuses à la maison de la rue Saint-Eutrope pour une fondation à Saumur, dom Leduc en témoigna son mécontentement. Dès lors la rupture devenait imminente entre les deux maisons. Dom Leduc, nous dit son historien, « est allé cueillir des violettes dans le jardin de saint François », et rejetant bien loin la pensée que ce fut là « un pieux larcin », il ajoute : « Nous croyons avoir suffisamment montré que, pour s'épanouir, les humbles fleurs cachées à Cholet sous la bure franciscaine, avaient grand besoin d'être transplantées ».

Il est vrai que la maison de Cholet traversait alors une crise difficile, mais Mgr Freppel sut y remédier en agrégeant cette maison à la Congrégation des Petites Sœurs de Saint-François d'Angers qu'il venait d'approuver. Il n'avait pas cru que les Sœurs de Cholet « pour s'épanouir » eussent besoin d'être transplantées. La prospérité de la maison de Cholet depuis son agrégation à la communauté d'Angers le prouve.

Avec les six religieuses venues de Cholet, Dom Leduc jeta les fondements de la congrégation de Servantes des Pauvres, à la rue Saint-Eutrope d'abord, puis, en 1873, le noviciat fut transféré aux Plaines, au milieu d'une population ouvrière ; c'est là que le fondateur va passer les années qui lui restent à vivre en travaillant à la formation spirituelle de ses religieuses.

Il les mit sous la règle de S. Benoît, les forma sévèrement mais très paternellement, leur inculquant un grand esprit de foi, une profonde humilité et une charité toujours active. On raconte qu'un curé exposait un jour au saint Curé d'Ars ses épreuves et ses déboires au sujet des œuvres qu'il avait fondées. Le Bienheureux l'écoutait attentivement, puis tout à coup l'interrompant il lui demanda : « M. le Curé, avez-vous jeûné, avez-vous pris la discipline ? Sans cela rien ne se fait ». Dom Leduc aussi bien que tous les fondateurs, était de l'avis du Curé d'Ars et ses filles n'étaient pas sans s'inquiéter de la longueur de ses veilles et de ses mortifications. Mais la congrégation se développait, et bientôt elle put essaimer. Ce fut surtout après la mort du fondateur, en 1896, que les Servantes des Pauvres fondèrent des maisons en France, en Belgique et en Angleterre. « Je ne passe jamais rue Saint-Eutrope sans remercier Dieu de nous avoir donné ce saint homme et son œuvre », disait le Cardinal Mathieu, quand il n'était encore qu'évêque d'Angers. Tous ceux qui liront le travail de Dom Meunier éprouveront un sentiment analogue, et ils remercieront Dieu d'avoir suscité la Congrégation des Servantes des Pauvres, qui se dévoue dans le champ immense de la charité à côté de congrégations comme celle des Petites Sœurs de Saint-François.

P. Armel.

Digitized by Google

Acta Martyrum. — Les Prêtres du Morbihan victimes de la Révolution (1792-1802), par le P. J. Le Falher. Vannes, Lafolye, 1921, 1 vol. in-8, de 288 pages.

L'auteur de « L'histoire du royaume de Bignan » et des « Monographies Chouannes » a raconté les luttes héroïques des paysans du Morbihan contre les troupes de la Révolution. Il ne pouvait manquer de nous donner l'histoire des prêtres de ce département, morts pour la foi à la même époque. Son ouvrage était attendu ; il a sa place à côté des nombreux ouvrages semblables déjà publiés sur l'histoire religieuse de la Révolution, et l'auteur nous pardonnera d'avoir tardé à en rendre compte. Seul le P. Le Falher pouvait écrire ce livre, car nulle autre n'a comme lui exploré les Archives du Morbihan et au cours de ses recherches, il a rencontré plus d'une fois ces sympathiques figures de prêtres qui, au lieu de s'émigrer, restèrent au pays pour mener la rude vie de missionnaires et porter aux fidèles, à travers les landes et les bois, les secours de la religion.

Dix-sept prêtres de l'ancien diocèse de Vannes eurent les honneurs de l'échafaud en 1793-1794 et, en 1796, sept autres prêtres furent encore exécutés à Vannes. L'auteur nous donne leurs biographies et celles de quarante prêtres vannetais morts sur les pontons de Rochefort ou à la Guyanne, dans la citadelle de l'île de Ré, assassinés par les Bleus ou enfin revenant d'Espagne dans un naufrage sur les côtes de la Vendée, où ils furent lâchement abandonnés. Au total, soixante-quatre prêtres victimes de la Révolution ; peu de diocèses peuvent assurément présenter un semblable Martyrologe, et on a eu raison de dire que notre département a été l'un des plus éprouvés par la persécution. Après ces exécutions, comment s'étonner que les Chouans du Morbihan se soient montrés intraitables, et qu'ils aient à leur tour assassiné quinze prêtres jureurs ? On ne peut certes approuver ces représailles, mais on comprend que le peuple de nos campagnes ait détesté la Révolution et qu'il l'ait combattue jusqu'à la fin.

On ne trouvera dans l'ouvrage du P. Le Falher que les dossiers des martyrs ; c'est là ce qui fait le prix de son travail et lui donne cette saveur de documents d'archives, que prisent par dessus tout les amateurs d'histoire. Si un jour l'autorité diocésaine entreprend le procès de ces prêtres, comme elle l'a déjà fait pour l'un d'eux, Pierre Rogue, Prêtre de la Mission, le R. P. sera le témoin le plus autorisé à déposer devant le Tribunal ecclésiastique ; ce sera nous n'en doutons pas, sa meilleure récompense. P. Armel.

SPIRITUALITÉ

La vie chrétienne à l'école des Saints Pères. Saint Cyprien, évêque de Carthage et martyr (210-258), par l'abbé Joseph Boutet, tome I. Avignon, Aubanel, 1923, in-8 de XIII-279 pages.

Le volume contient une notice biographique sur saint Cyprien et des extraits (traduits en français) de ses écrits : Lettre à Donatus (sur la grâce de Dieu), Traité de la vanité des idoles. Règles de conduite pour les vierges, les trois livres des Témoignages à Quirinus. Le but de M. Boutet est de mettre ces chefs d'œuvre d'ascétisme à la portée des fidèles qui cherchent pour leurs âmes une nourriture puisée aux sources même du christianisme.

Le caractère de saint Cyprien est éminemment pratique. La vie de cet

Digitized by Google

évêque s'écoula en effet toute entière au milieu de difficultés et de soucis extérieurs et intérieurs, auxquels sa grande âme ne se déroba jamais. Les directions qu'il donna exercèrent une influence énorme sur ses contemporains et plus tard sur toute la catholicité. Il n'est pas inutile de relire ces pages substantielles et vénérables par leur ancienneté.

Das « goldene Büchlein » des heiligen Petrus von Alkantara über die Betrachtung und die innerliche Gebet. Traduit de l'espagnol et édité par le P. Philibert Seeböck. Würzburg-Bucher, in-16 de 270 pages.

Ce petit livre d'or de saint Pierre d'Alcantara, c'est le *traité de l'oraison et de la méditation*. Il est ici édité d'après le texte publié à Madrid en 1739 par le P. Roque de Mocejon. On aurait pu faire choix d'un texte espagnol plus ancien. Le P. Seeböck évite d'ailleurs toute discussion historique. Ce n'est pas encore lui qu'on pourra ranger dans la soi-disant tradition trois fois séculaire qui place l'apparition du *Traité* en 1535. Il ne songe qu'au parfum de piété qui se dégage des pages de saint Pierre d'Alcantara et je crois qu'en cela il est le plus sage de nous tous.

Le Tourment de Dieu par Dom Willibrord Verkade o. s. b. Etapes d'un moine peintre. Traduction de Marguerite Faure revue par l'auteur, Louis Rouart et Jacques Watelin, éditeurs, 6, Place Saint-Sulpice, Paris, VI 1923, in-16 de XV-287 pages. Prix : 8.50.

Oh ! le bon et le beau livre ! Avant de le fermer, que j'aime à m'arrêter devant le magnifique portrait de dom Verkade peint par Maurice Denis et placé en tête du volume ! J'ai pourtant ouvert ces pages avec un peu de prévention. Encore une autobiographie ! Nous en rencontrons maintenant, sur les chemins de la littérature, autant que de cabarets dans les rues d'un village. Ç'en est fastidieux.

Mais non. Le *Tourment de Dieu* est des plus intéressants. Il nous intéresse parce qu'il nous introduit dans la vie de ces jeunes symbolistes de l'atelier Ranson qui dans la ruche de la grande chaumière, réagissaient vers 1890 contre le réalisme et le naturalisme en peinture. Ce mouvement, auquel prit part Maurice Denis, avait pour pendant l'école littéraire où Jean Moréas était roi. C'était le temps de l'*Ermitage*. Notre ancien collaborateur Alphonse Germain y écrivait avec Henri Mazel, et il n'y avait pas bien des années que le jeune Maurice Barrès avait publié ses quatre fascicules des *Taches d'encre*.

Le *Tourment de Dieu* nous intéresse encore parce qu'il nous montre que dans cette vie intense, d'artistes ou de littérateurs, c'était encore la question religieuse qui bouleversait le plus les cœurs. Je ne sais ce qu'est devenu Gaugain. Mais Sérusier ne s'est-il pas rapproché de Dieu ? Le Danois, Morgens Ballin ne s'est-il pas fait baptiser et n'a-t-il pas reçu l'habit du Tiers-Ordre franciscain à San Bernardino de Fiesole, en même temps que Jan Verkade ?

Jan Verkade est même allé plus loin, puisqu'après avoir trouvé la grâce du baptême dans le petit village de Saint-Nolff en Bretagne, il est entré à Beuron en 1892 et il a reçu le sacerdoce en 1902.

Oui, j'aime le *Tourment de Dieu*, livre d'art et livre de foi. P. U.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (Belgique) (*Importé de Belgique*)

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS

LA PHILOSOPHIE DU B. DUNS SCOT

(Suite)

LE TRADITIONALISME DU DOCTEUR MARIAL

Le moment est enfin venu d'aborder le problème qui domine les questions relatives à la pensée du B. Duns Scot et de mettre en relief ce qui est le trait fondamental de la philosophie, ou si l'on veut, de la personnalité scientifique du Docteur Marial : Je veux dire son traditionalisme doctrinal.

Il faut en effet le reconnaître franchement : ceux qui, depuis la renaissance néo-scolastique jusqu'à MM. Landry, Barbedette et Mahieu (1), ont représenté le Docteur Franciscain comme un novateur appliqué à diriger la pensée vers des voies nouvelles et dangereuses, à combattre le Docteur Angélique, S. Thomas d'Aquin, par rivalité d'ordre ou par jalousie mesquine, sans désir de synthèse et de construction doctrinales, n'ont pas recherché, une seule heure même, les antécédents philosophiques et théologiques de Duns Scot. Tous ont fait comme M. Landry (2), c'est-à-dire, ils ont reculé devant cette question initiale, appréhendant peut-être que l'histoire des idées donnerait à leurs critiques injustifiées une réponse défavorable et leur révélerait qu'en discréditant la pensée de Duns Scot, souvent

(1) A propos de l'ouvrage de M. Barbedette, cfr. Longpré O. F. M., *Histoire partiale et histoire vraie*, art. de la *France Franciscaine*, Paris 1923, VI, 108-135. — M. L. Mahieu, *François Suarez*, Paris 1921, p. 5 : « Quelle que soit la sainteté personnelle de D. Scot, le système révèle un esprit d'indépendance et d'innovation qui n'est pas sans danger en philosophie, qui ne l'est pas non plus dans le domaine pratique de l'action, quand il suggère des projets de réforme que les autorités civiles ou ecclésiastiques trouvent excessifs ou inopportuns ».

(2) L. c. p. VIII : « Duns Scot a été un grand polémiste, il aurait donc été intéressant de situer sa philosophie parmi les systèmes très variés du XIIIe siècle ; mais l'histoire critique de la scolastique et surtout celle du scotisme, n'est pas assez avancée, croyons-nous, pour permettre des études synthétiques. Toutefois, il nous a semblé impossible de taire le nom de Thomas d'Aquin ».

Digitized by Google

d'une manière condamnée par la méthode scientifique et la probité littéraire, ils enveloppaient dans la même réprobation la doctrine de Docteurs et de Maîtres qui furent au XIIIe siècle, la gloire non pas seulement d'une Ecole, mais de l'Eglise entière.

Il faut en finir avec ce procédé : la vérité historique l'exige. Si l'on étudie, en effet, d'une part, S. Bonaventure et les grands représentants de l'Augustinisme médiéval, S. Gauthier de Bruges, Mathieu d'Aquasparta, Jean Peckam, Guillaume de la Mare et leurs nombreux disciples malheureusement peu connus, mais dont les œuvres manuscrites se conservent dans les Bibliothèques d'Assise, Todi et Florence, de l'autre, la direction doctrinale de Pierre de Trabibus et d'Olivi, puis en dernier lieu les scolastiques de la fin du XIIIe siècle et du début du XIVe, Henri de Gand, Richard de Médiavilla, Guillaume de Ware, Alexandre d'Alexandrie, un fait s'impose : la plupart des thèses philosophiques et théologiques du B. Duns Scot autour desquelles on s'est disputé pendant des siècles ne sont ni plus ni moins que l'enseignement commun de l'Ecole Franciscaine avant le Docteur Marial : on peut en faire l'histoire avant lui. Dans les autres questions, Duns Scot opère un choix critique entre des opinions qui se partageaient déjà les esprits ou développe des aperçus plus ou moins implicitement contenus dans le courant franciscain antérieur, et cela, parfois en conformité avec la direction aristotélicienne de la scolastique, mais plus d'une fois aussi dans le sens d'un augustinisme renouvelé et plus authentique. Surtout, ce que l'on a tant reproché à Duns Scot, à savoir sa critique de S. Thomas d'Aquin, est l'œuvre de l'Université de Paris et de la grande école Augustinienne réprésentée par S. Bonaventure, S. Gauthier de Bruges, Mathieu d'Aquasparta, Peckam, La Mare et Henri de Gand. Duns Scot ne fait que reproduire et continuer ces maîtres, et cela est assez significatif, en adoucissant notablement leur pensée sur plus d'un point.

Traditionnel, le B. Duns Scot le fut. Il voulut l'être, en effet; la postérité ne l'a pas jugé autrement ; l'histoire des idées du XIIIe siècle démontre que cette appréciation est fondée.

Duns Scot voulut être traditionnel (1). Tout comme les

(1) P. Déodat de Basly, o. f. m., *Le Vén. Duns Scot*, Paris 1902, 38-44. « La critique théologique du V. Duns Scot est féconde parce qu'elle est traditionnelle et réglée. Nulle part, on ne sent qu'elle fasse le mouvement le plus petit pour s'échapper de la main de l'Eglise. »

Digitized by Google

maîtres du XIIIe siècle, le Docteur Franciscain eût pour l'autorité doctrinale de l'Eglise la plus grande révérence. Pour lui, dès que l'Eglise avait parlé, il n'y avait plus matière à discussion (1). Il reconnut pleinement que l'Eglise est la dépositaire de la vérité, *communitas maxime vera* (2), et que par son autorité vivante et souveraine elle met fin aux controverses et authentique la véritable doctrine (3). Duns Scot ne cesse point de répéter les déclarations les plus déférentes : *Circa illa quae praedicantur in Ecclesia communiter, non sunt opiniones* (4). *Periculosum esset errare circa illa quae non tantum ab Apostolis descendunt per scripta sed etiam quae per consuetudinem universalis Ecclesiae tenenda sunt* (5). Si l'on veut juger exactement de l'attitude de Duns Scot à l'endroit de l'autorité doctrinale de l'Eglise, il n'y a qu'à rappeler les modestes paroles par lesquelles s'achève sa discussion sur l'Immaculée Conception : *Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariae* (6).

Devant l'autorité des Pères, le génie du Docteur Franciscain s'inclina également. S. Augustin et S. Anselme exercèrent sur sa pensée une influence considérable (7). De même, Duns Scot reconnut à Pierre Lombard dont le *Livre des Sentences* avait été tenu en honneur par le concile de Latran (1215) une autorité sans égale entre les docteurs scolastiques (8).

(1) *Ox.* I, d. XI, q. I, n. 2, IX 825.

(2) *Quod.* XIV, n. 5, XXV 8.

(3) *Ox.* I, d. V, q. I, n. 8, IX 455.

(4) *R. P.* III, d. XXV, q. I, n. 5, XXIII 462.

(5) *Ox.* I, d. XI, q. I, n. 5, IX 827.

(6) *Ox.* III, d. III, q. I, n. 10, XIV 165. M. E. Baudin, *Les rapports de la raison et de la foi*, dans la *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg 1923, III 254, écrit justement : « La philosophie de ce très authentique philosophe ne compte visiblement pas à ses yeux : L'Ecriture lui est tout, et l'enseignement de l'Eglise qu'il a aimé et célébré plus que personne. On sent qu'il donnerait son œuvre entière pour une définition conciliaire ou pour une simple page de saint Augustin ».

(7) Ueberwegs-Baumgartner l. c. 576 : *Augustins und Anselm sind für Duns Scotus die höchsten Autoritäten.*

(8) *Ox.* I, d. V, q. I, n. 8, IX 455 : *Ad dictum Richardi, si intendit reprehendere Magistrum ibi sicut ex verbis ejus apparet, cum doctrina Magistri et praecipue ista authenticetur per Concilium Generale, in cap. praeallegato, nego Richardum tenendo Magistrum. Et quod dicit Magistrum adducere multas auctoritates contra se, Magister bene exponit ea, sicut patebit in sequenti quaestione. Nullam autem habet pro se auctoritatem sed habet illam universalis Ecclesiae, cap. praeallegato, quae maxima est, quia dicit Augustinus, in libello contra Epistolam Fundamenti : Evangelio non crederem nisi Ecclesiae crederem ; quae Ecclesia, sicut determinavit qui libri habendi sunt in canone Bibliae, ita etiam determinat qui libri habendi sunt authentici in libris Doctorum, sicut patet in canone ; et post istam*

Digitized by Google

Il y a plus encore. Si Duns Scot conseille de s'en tenir à l'opinion commune dans les questions douteuses, *debet se tenere in communi* (1), il entend bien suivre aussi, en règle générale, la même voie. Il le déclare dans son *Quodlibet,* en précisant au cours de ses recherches les notions de substance et d'incommunicabilité : *Ista (incommutabilitas) in divinis non potest esse per se ratio substantiae, quantum ad communem opinionem secundum quam loquimur communiter in istis* (2) *quaestionibus.* Ailleurs, il critique le sentiment d'Henri de Gand qui soutenait que le Fils procède de la substance divine, *ut de quasi materia* et cela parce que tous les docteurs anciens depuis S. Augustin n'ont jamais osé parler d'une matière ou d'une quasi matière en Dieu (3). De même, il s'applique à résoudre la difficulté que soulève l'opinion commune dans la difficile question des mutations que subissent les Espèces Eucharistiques (4). Maintes fois il fait appel au sentiment commun des docteurs, à la *communis schola* (5). Cette attitude n'est pas sans signification.

Ajoutons que Duns Scot n'était pas disposé à se laisser emporter à tout vent de doctrine. Sa plume discrète et courtoise

auctoritatem canonis non invenitur in corpore juris scriptum aliquod ita authenticatum sicut scriptum Magistri.

(1) *R. P.* III, d. XXV, q. I, n. 6, XXIII 462.

(2) *Quod.* III, n. 17, XXV 139b. Cfr. *Quod.* IV, n. 8, XXV 160a : *Nec oportet hic immorari, quia multi Magistri hic concedunt propositum quantum ad majorem, quod aliquo incommunicabili positivo constituitur prima Persona de qua est hic sermo ; Quod.* X, n. 9, XXV 413 : *De secundo principali, conceditur communiter quod non est aliqua ratio specialis impossibilitatis ad istam conversionem in praeexistentia termini ad quem, quia in Eucharistia ponitur panis converti in corpus Christi praeexistens.* Cfr. *Quod.* X, n. 21, XXV 430 ; *Quod.* II, n. 31, XXV 110.

(3) *Ox.* I, d. V, q. II, n. 11, IX 485b : *Ideo tenendo cum doctoribus antiquis qui omnes a tempore Augustini usque ad istum* (H. de G) *non sunt ausi in divinis nominare materiam, cum tamen omnes concorditer dicant cum Augustino, quod Filius generatur de substantia Patris.*

(4) *Ox.* IV, d. XII, q. IV, n. 20, XVII 626 a ; cfr. *Ox.* IV, d. XII, q. V, n. 4. XVII 637 : *Respondeo, quamdiu manet quantitas, satis facile est secundum communem opinionem salvare passum respectu agentis naturalis* etc.

(5) *R. P.* IV, d. XII, q. VI, n. 4, XXIV 178 : En rejetant l'opinion qui enseignait le retour de la matière dans le cas de mutations que peuvent subir les Espèces Eucharistiques, Duns Scot écrit : *Aut illa materia redit in ultimo instanti aut ante ultimum instans. Si enim post ultimum instans rediret, frustra poneretur redire ad salvandam generationem ; si redit ante ultimum instans, igitur materia simul esset in Eucharistia cum Corpore Christi, quod non tenet communis schola, quia communiter ponitur Corpus Christi tantum esse in illis speciebus et illae sine subjecto, quod non esset si maneret ibi materia panis ;* ibid. n. 3, XXIV 178b ; *Ox.* ibid., q. VI, n. 5, XVII 643b ; *Ox.* I, d. XVII, q. III, n. 36, X 99 ; *Ox.* I, d. XXVI, q. I, n. 41, X 33 ; *Ox.* III, d. XXXIII, q. I, n. 7, XV 445a : *Ox.* III, d. XXXIX, q. I, n. 9. XV 1024 ; *Ox.* IV, d. I, q. I. n. 5, XVI 14 ; *Ox.* IV, d. VI, q. IX, n. 3, XVI 597 ; *Ox.* IV, d. XI, q. III, n. 13, XVII 372 ; cfr *Ox.* I. d. XX, q. I. n. 9. X 203.

Digitized by Google

trace même à ce sujet un programme d'une grande modération. Surgit-il une opinion nouvelle? il convient d'interroger d'abord l'Eglise. (1) Tant que la question n'est pas résolue, il importe de ne pas s'attacher aveuglément à son sentiment propre mais d'opiner avec réserve et sobriété : *Antequam sunt per Ecclesiam declaratae et explicatae, non oportet quemcumque eas credere ; oportet tamen circa eas sobrie opinari, ut scilicet homo sit paratus eas tenere pro tempore pro quo veritas fuerit declarata* (2). Particulièrement en matière de théologie morale, l'écrivain doit se garder de toute précipitation : *Bene videndum est in moralibus antequam aliquid asseratur* (3). Ces lignes sont bien d'un esprit circonspect et prudent : elles expliquent largement pourquoi, dès ses *Questions sur la Métaphysique,* Duns Scot s'en prend au nominalisme renaissant (4) ; elles font aussi saisir pourquoi le Docteur Franciscain s'interdit fréquemment de prononcer entre des opinions opposées et se contente, après avoir établi leur probabilité respective, de conclure par ces simples paroles : *eligatur via magis grata, eligatur via quae magis placet* (5).

Ce qu'il importe encore de remarquer, c'est que Duns Scot indique les Docteurs Franciscains du XIIIe siècle à l'école desquels il s'est mis. Dans ses *Questions sur la Métaphysique,* il fait mention de Guillaume de la Mare (6). Ailleurs, dans son *Commentaire sur le Ier livre des Sentences,* il prend la défense d'Alexandre de Halès (7). Il est clair aussi que dans la rédaction de plusieurs questions du IIIe et du IVe livre, le Docteur Marial avait ouverts sur sa table de travail les *Commentaires* de Guillaume de Ware et de Richard de Médiavilla (8). Surtout, Duns Scot se montre lui-même à l'étude de S. Bonaventure ; il le désigne nominalement et s'incline respectueusement devant le « Docteur antique » de l'Ordre Franciscain. Traitant la question suivante : *Utrum sit eadem proprietas generatio activa et paternitas,* il écrit : *Respondeo ergo ad quaestionem, sicut quidam*

(1) *R. P.* III, d. XXIII, q. I, n. 6, XXIII 462.

(2) *Ox.* IV, d. V, q. I, n. 6, XVI 505.

(3) *Ox.* III, d. XXV, q. I, n. 8, XV 73b.

(4) *In Met. lib.* VII, q. XIII, n. 8, VII 409.

(5) Déodat de Basly, l. c. 66-71.

(6) *In Met. lib.* V, q. X, n. 2, 4, VII 265, 267. Le cod. Plut. 31, dext. 9. de la Bibliothèque Laurenziana de Florence et le cod. Urbin. Lat. 119 portent : *frater Guillelmus de Mara.*

(7) *Ox.* I, d. V, q. I, n. 17, IX 460 ; *R. P.* ibid. n. 7-8, XXII 129-130.

(8) Minges, *Skotistisches bei Richard von Mediavilla,* dans la *Theol. Quartalschrift,* Tubingue 1917-1918, 60-78, 1919, 269-304.

Digitized by Google

Doctor antiquus, scilicet Bonaventura, respondet, quod paternitas et generatio non differunt nisi secundum rationem in Patre etc. (1) Plus loin, à la question *Utrum proprietas in divinis sit essentia,* il expose longuement la théorie de la distinction formelle et la compare à la doctrine du Séraphique Docteur ; ce qu'il dit à ce sujet établit qu'il avait lu avec assiduité les œuvres de S. Bonaventure : *Vel potest dici secundum alium doctorem antiquum, scilicet Bonaventuram, quod nec differt tantum ratione nec omnino realiter sed quasi medio modo, quia dicunt eamdem rem secundum diversum modum habendi eam. Patet per eum, in distinctione ista. In quaestione etiam qua quaerit an proprietas sit persona, dicit quod tenendum est medium inter opinionem Praepositivi dicentis proprietatem nullo modo differre a personis et opinionem Porretani ponentis eam simpliciter differre a persona ; unde dicit quia una persona habet plures proprietates, patet de Patre, et plures personae eamdem proprietatem, patet de spiratione activa, et una persona, scilicet Pater, alio et alio modo se habet ad Filium et Spiritum Sanctum, necessarium est concedere proprietatem aliquo modo differre realiter a persona et multo magis ab essentia et non tantum per actum intellectus, sed ex natura rei ; et ex hac distinctione solvit multa argumenta quae probant proprietatem non esse essentiam. Patet ibi, etc.* (2) C'est encore S. Bonaventure qu'il rappelle à deux reprises et qu'il suit dans la question des idées divines : *Respondeo... cum aliquo doctore antiquo, etc. ; ad secundam quaestionem dico consequenter cum isto doctore antiquo quod in Deo sunt infinitae ideae, etc.* (3) En d'autres circonstances, Duns Scot se déclare encore disciple de S. Bonaventure, et cela explicitement (4). Ces

(1) *R. P.* I, d. XXVII, q. I, n. 10, XXII 324 ; Cod. Lat. 1453 fol. 82r col. b de la Bibl. Nat. de Vienne.

(2) *R. P.* I, d. XXXIII, q. I, n. 14-15, XXII 397 ; cod. cit. fol. 99r col. a 99v, col. a.

(3) *R. P.* I, d. XXXVI, q. IV, n. 20, 26, XXII 455, 457 ; cod. cit. fol. 110v. col. b, fol. III v, col. a : *Ad secundam quaestionem dico consequenter cum isto doctore antiquo quod in Deo sunt infinitae ideae* etc. — Guillaume de Missale : cod. *Vat. Lat.* 890, a aussi observé les rapports qui unissent Duns Scot à S. Bonaventure : *In Report.*, d. 27 : *Opinio Bonaventurae et Scoti quod generatio activa et proprietas* etc. ; d. 27 : *Utrum identitas, similitudo et aequalitas in Deo sunt relationes reales... Opinio Bonaventurae et Scoti quod sunt reales* ; d. 36 : *Utrum Deus habeat distinctas ideas omnium a se distincte cognitorum... Tertia opinio Bonaventurae et Scoti quod omnium distincte a Deo cognitorum sunt ideae ponendae in Deo etc.*

(4) *R. P.* I, d. XXVI, q. III, XXII 305 : *Utrum circumscriptis relationibus possent intelligi in natura divina personae distinctae.* Après avoir rapporté le sentiment de Godefroy de Fontaines, il critique quelques-unes de ses affirmations au nom de

Digitized by Google

déclarations précises suffisent amplement à établir que le Docteur Marial s'est formé à l'Ecole du maître le plus traditionnel du XIIIe siècle. Elles sont la preuve que le B. Duns Scot entend continuer le mouvement doctrinal de l'Ecole Franciscaine (1).

La tradition, du XIVe au XIXe siècle, reconnait aussi que Duns Scot tient de S. Augustin et des maîtres Franciscains du XIIIe siècle l'ensemble de sa doctrine.

D'abord l'histoire n'a pas identifié le mouvement doctrinal de Duns Scot et celui de Guillaume d'Ocham. Les premiers disciples du Docteur Marial, Reading, Mayronnes, Catton, Antoine André, etc. sont opposés à l'occamisme. Ils en font la critique à Oxford et à Avignon. Si l'on voulait connaître l'impression des *Commentateurs* de Duns Scot, il n'y a qu'à lire François Lychet, Maurice du Port, Hicquey et Mathieu Ferchi (2) : ils ont vu justement que la critique de Guillaume d'Ocham s'exerce principalement contre la synthèse scotiste.

De plus, les disciples de Duns Scot n'ont pas cru que le Docteur Franciscain se mouvait en dehors du sillage doctrinal de S. Augustin, tout en reconnaissant qu'il tenait Aristote en haute estime (3). Précisément ceux qui, pendant des recherches prolongées de trente ans, se sont consacrés à l'étude comparée de S. Augustin et de l'Ecole Franciscaine et dont l'histoire et des papes comme Innocent X (4), ont reconnu la science et le

S. Bonaventure; n. 3, XXII 306, cod. cit. fol. 78 v. col. a : *Sed ratio hujus opinionis non videtur multum cogens. Quando enim primo dicit quod omne quod est in divinis vel est mere essentiale vel mere notionale, hoc non est per se notum, quod patet per dictum unius doctoris antiqui, scilicet Bonaventurae, distinguentis substantiam et allegantis Richardum de S. Victore ; R. P.* II, d. XXXIX, q. II, n. 7, XXIII 206 : *Istam viam tenet Bonaventura.* Duns Scot tient aussi cette opinion ; *Ox.* II, d. XXXIII, q. I, n. 4, XIII 331 ; Gabriel Biel, *In Sent.* II, d. XLI, q. I, dub. 2, Lyon 1501, note aussi que D. Scot « imite » le Séraphique Docteur : *Utrum solus actus qui non refertur in finem ultimum sit indifferens quantum ad meritum et demeritum, an etiam aliquis relatus ad hunc finem sit indifferens. Pro solutione, notandum secundum Bonaventuram, quem imitatur Scotus, distinctione praesenti, clarioribus tamen verbis, quod tripliciter possunt actus intelligi referri ad ultimum finem.*

(1) R. R. Raymond, o. m. c. *Duns Scot*, art. du *Dict. de Théol. cath.* IV 1939-1940 : « Le caractère le plus saillant de la doctrine de Duns Scot est l'esprit catholique et traditionnel dont elle s'inspire. Cette conclusion peut paraître étrange à ceux là seuls qui n'ont jamais étudié le Docteur subtil dans ses propres ouvrages ».

(2) *Apologiae pro Joanne Duns Scoto*, Bologne 1620, lib. 1, n. 56, p. 65 ; Okam « *qui manibus et pedibus, velis et remis, equis atque quadrigis Scotum subvertere conatus est* ».

(3) M. Ferchi, l. c. lib. I, n. 45, p. 50, appelle Duns Scot *Peripateticus egregius, Peripateticorum principi addictissimus.*

(4) Le grand ouvrage de Hauzeur, *Anatomiae S. Augustini* a été en effet examiné et approuvé par Innocent X. C'est à Innocent X que le 3e vol. des *Collationes* de Macédo est dédié.

Digitized by Google

mérite, Hauzeur et Macedo, ont fréquemment redit que l'enseignement de Duns Scot, particulièrement sa théologie, s'inspire profondément de S. Augustin. Macedo loue grandement Duns Scot de son application à l'étude de l'Evêque d'Hippone : *Laudo et miror diligentiam Scoti in legendo Augustinum* (1). Il a écrit à ce sujet une page célèbre (2). De son côté, Hauzeur montre dans son grand ouvrage, *Anatomiae S. Augustini*, que les trois grandes thèses de Duns Scot, qui ont à jamais rendu célèbre son nom, — la Prédestination du Christ indépendamment de la prévision de la faute d'Adam (3), l'univocité de l'être (4), et la distinction formelle (5) — sont dans le sens de la pensée augustinienne. A la fin du XVIIe siecle, un théologien estimé, Amand Herman, composait un important cours de Philosophie dont le titre seul est une précieuse indication : *Universus Philosophiae cursus, Augustini, Bernardi et Scoti menti conformatus* (6).

En outre les disciples et les admirateurs de S. Bonaventure ont aussi maintes fois affirmé que Duns Scot devait beaucoup au Séraphique Docteur. Dans son remarquable *Cours de Philosophie*, Barthelemy de Barberiis, O. M. C., après avoir noté que S. Bonaventure est fort peu souvent d'accord avec S. Thomas d'Aquin et qu'il a sa personnalité scientifique bien distincte, écrit en termes non ambigus : *Plurima quae Scotus scripsit, notavit et docuit, mutuavit ipse a S. Bonaventura, ut quisquis poterit patenter videre volvendo utriusque Doctoris scripta.* (7) En 1620, le ministre général des Mineurs Conventuels, Jacques de Bagnacavallo ne parle pas autrement dans sa

(1) *Collationes*, coll. VIII, De notione ingeniti, vol. I, 256.

(2) *Collationes*, coll. ult. de Praed. et Reprob. vol. I, 599-600 : *Recognitis a me diligentissime Scoti operibus, comperi esse intexta testimoniis Augustini idque eo sum miratus magis quod in tam vitae brevi curriculo licuerit Scoto tam perspecta et explorata habere opera Augustini. Sed subtile illud, quo nemini acutius contigit, ingenium volabat et penetrabat acie quodcumque legebat, aquilae more, quae momento vel distantia et abstrusa videt. Et quidem constat Scotum minime cedere D. Thomae in Augustini lectione* etc.

(3) *In lib. de Praed. Sanctorum:* vol. II, 366-368.

(4) *In lib. II De doctrina christiana*, vol. II, 69-70

(5) *In lib. XV de Trinitate*, vol. II, 146-150.

(6) Sur cet ouvrage, cfr. HURTER, *Nomencl. Litt.*³ 1910, IV 337. Du même auteur, *Etica sacra scholastica speculativo-practica, 1698*, 2 vol. Dans ces écrits, Herman fonde habituellement les thèses de Duns Scot sur des textes de S. Augustin et de S. Bernard.

(7) *In Epist. ad Lectorem*, p. 2. v. : *Cum in hoc cursu Philosophico inveneris Seraphicum Doctorem in paucis conclusionibus convenisse cum Divo Thoma et Thomistis, in pluribus vero cum Scoto et Scotistis, cave, ne sicuti merito objectum fuit aliquibus* etc. ; cfr. Tract de Formalitatibus, vol. I, 117.

Digitized by Google

célèbre *Reformatio Studiorum : Quod si principia et fundamenta explicita sive implicita defuerint in via Scoti, ex D. Bonaventura Ecclesiae Doctore desumentur, qui dici potest fuisse* TANQUAM AERARIUM DOCTRINAE SCOTI, *cum multa ab eo notabilia puncta theologica deducantur* (1) En 1694, les Franciscains de la Province de S. Jacques en Espagne décrètent d'enseigner à la fois S. Bonaventure et Duns Scot et constatent qu'ils sont ordinairement d'accord : *Expediens judicarunt ut Lectores tradant doctrinam ipsius Seraphici Doctoris simul cum doctrina Subtilis, utriusque opiniones, quae ut plurimum conveniunt* (2). Plusieurs autres témoignages pourraient être allégués dans le même sens : (3) qu'il suffise de rappeler le grand ouvrage de Hauzeur, *Collatio totius theologiae,* où l'accord général des Docteurs Franciscains est solidement démontré.

De nos jours enfin, plusieurs ont reconnu que Duns Scot dépendait largement du courant traditionnel franciscain. Les Pères de Quaracchi l'ont affirmé dans leur édition des *Quaestiones disputatae* de Mathieu d'Aquasparta (4). Le R. P. Raymond, O. M. C., a montré que la métaphysique de Duns Scot développait celle de S. Bonaventure (5). Dans un article intéressant mais incomplet, le R. P. Minges a établi un grand nombre de relations entre Richard de Médiavilla et le Docteur Marial (6).

(1) PROSPER DE MARTIGNÉ. O. M. C., *La scolastique et les traditions franciscaines,* Paris 1888, 484.

(2) *Chronologia historico-legalis,* Rome 1752, vol. III 400.

(3) PROSPER DE MARTIGNÉ, l. c. 485 ; P. MARC-ANTOINE DE CARPENEDULO, O. M. C., *Summa totius dialecticae ad mentem S. Bonaventurae,* Roma 1634, dans la Préface : *Etsi Doctorem (Seraphicum) nullus fere sit qui verset, doctrinam tamen quam plurimi, nolint velint, imitantur... Taceo Scotum et Scotistas, quem a S. Bon. non raro assertiones, opiniones, rationes, terminos ac distinctiones mutuatum fuisse, utriusque Doctoris scripta clare demonstrant.* P. BONIFACE DE AUGUSTINIS, recteur du collège S. Bonaventure à Rome, *S. Bonav. in quatuor Sententiarum libros theologia juris et facti in Summam redacta,* Rome 1696, écrit dans l'*Avertissement au lecteur* : *Spero (opus) acceptum esse futurum, si quidem in sententiis, quas non omisi Doctorum primi nominis et praecipue Subtilium Principis, quilibet cujuslibet genium, ingeniumque cernue estimare et profunde rimari poterit, et subtilis doctrinae alumni facile advertent, sui praeceptoris acumina, veluti radios a tornatili Seraphici Doctoris ingenio, veluti a sole, originem traxisse.*

(4) Quaracchi 1903, XV ; *Quaest. de Christo,* Quaracchi 1914, XII-XIII : *Matthaei scripta perlegenti planum erit hic jam plures sententias defendi, quae communiter ut divo Scoto particulares ejusque doctrinae characteristicae celebrantur.*

(5) *Docteurs franciscains et doctrines franciscaines,* dans les *Etudes franciscaines,* Paris 1914, 87 : « Entre le Docteur Séraphique et le Docteur subtil très intime est la parenté intellectuelle. Presque toutes les thèses fondamentales de la philosophie scotiste, même la thèse de la distinction formelle, sont en germe dans les enseignements de S. Bonaventure ».

(6) *Skotistisches bei Richard von Mediavilla,* l. c.

Digitized by Google

M. Klein (1) et M. Rivière (2) ont fait remarquer que Duns Scot savait s'inspirer de S. Anselme. Le P. Daniels, O. S. B. note aussi la même dépendance ; il se demande entre outre si Duns Scot n'a pas sous les yeux telle *Question* de Roger Marston (3). Le P. F. Pelster, S. J., affirme que la distinction formelle n'est pas une invention du Docteur Marial (4). Le P. Tominec O. F. M., relève chez Mathieu d'Aquasparta plusieurs thèses christologiques pleinement scotistes (5). M. le Dr A. Stohr, dans sa belle monographie, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura,* note aussi que la théodicée de Duns Scot s'inspire, dans plusieurs thèses fondamentales, du courant augustinien et franciscain et que si parfois le Docteur Marial concevait autrement certaines explications, c'était en raison d'une compréhension plus profonde de la pensée de S. Augustin (6). M. de Wulf admet qu'Henri de Gand a transmis plus d'une idée à Duns Scot (7). M. Spettmann rappelle que le Docteur Marial suit les Maitres augustiniens du XIIIe siècle dans la question de la distinction de l'âme et de ses facultés (8). Il ajoute que le volontarisme psychologique de Duns Scot se trouve déjà chez Jean Peckam (9), que son sentiment sur la *forma corporeitatis* est celui de la plupart des Maitres du XIIIe siècle (10) et que sa psychologie de la mémoire intellectuelle est puisée chez S. Bonaventure et Peckam (11). Dans une thèse récente, sympathique à Duns Scot, mais dont quelques assertions sont discutables, M. Carreras y Artau affirme en termes

(1) *Intellektu nd wille,* dans les *Franziskanische Studien,* Munster, 1919, 6 Jhrg, Hft. 3, 225.

(2) *Le dogme de la Rédemption,* Paris 1914, 293-294.

(3) *Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston* dans la *Theologische Quartalschrift,* Tubingue 1911, 48, 50, 52, 53, 58, 59.

(4) *Thomas von Sutton,* dans la *Zeit. für Kath. Theol.,* Innsbruck 1922, 250.

(5) *Vorherbestimmung der Menschwerdung Christi nach der Lehre des Franziskaner Kardinals Matthäus von Aquasparta,* Mostar 1920, 35.

(6) Munster 1923, 35, 51-52.

(7) *Histoire de la Phil. Méd.*4, Louvain 1912, 445. « *En plus d'un point, il est le précurseur de Duns Scot* ».

(8) *Die psychologie des Johannes Pecham, (Beiträge* etc. Bd. XX, Heft. 6), Münster 1919, 65.

(9) L. c. 60.

(10) L. c. 25 : *Er (Peckham) zhält mit den Lehrern des Franziskanerordens, Alexander von Hales, Johann von Rupella Bonaventura, Olivi und Duns Skotus, mit Heinrich von Gent, Petrus von Tarentasia und Robert Kilwarby zu den Verfechtern einer forma corporeitatis. Ja beî Thomas selbst lässt sich in seinem früheren Schriften eine Hinneigung zu ihr erkennen.*

(11) L. c. 57. Spettmann, l, c. 71, note 5, 74, 94, signale d'autres rapports entre Peckam et Duns Scot.

Digitized by Google

excellents que le volontarisme de Duns Scot n'est pas autre que celui de S. Anselme et des Victorins (1). Pour M. Seeberg, le Docteur Marial dépend de l'Ecole Franciscaine antérieure d'une manière étonnante (2). En dernier lieu, s'il m'est permis de le dire, j'ai rappelé dans une étude sur *S. Gauthier de Bruges et l'Augustinisme franciscain*, de publication prochaine, que la psychologie scotiste de la volonté se trouve formulée, presqu'à la lettre, dans les *Quaestiones disputatae* du saint Evêque de Poitiers (3).

Ces constatations sont d'un grand intérêt. Et comme elles sont fort loin d'être épuisées, ainsi qu'on le pressent de tous les côtés, il reste que le B. Duns Scot réapparaît enfin, à l'heure présente, à la seule et véritable place qui lui convient : à savoir comme le représentant génial et le continuateur, à la fois critique et progressif, de l'Ecole Franciscaine au XIIIe siècle.

L'histoire des idées au XIIIe siècle établit qu'en fait Duns Scot fut éminemment traditionnel. Certes, le Docteur Marial n'abdiqua aucunement la puissance constructive et critique de son génie; il ne s'est pas interdit non plus, dans la célèbre question de l'Immaculée Conception, d'avoir des intuitions telles que l'Eglise a proclamé dogme de foi ce qu'il avait si fortement défendu contre le sentiment des Docteurs du XIIIe siècle. Mais en définitive, si l'on interroge le contenu et

(1) *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, Gerona 1923, 63 : « La doctrina psicologica de Duns Scot que hemos expuesto en el capitulo I, se desarolla tambien en el plano del voluntarismo tradiçional, en el que predominaban las mismas ideas relativas al concepto y extension de la libertad, a la excelencia de la facultad volitiva y a su relacion con las demas potentias animicas. De las obras de San Anselmo extrae Duns Scot la majoria de las autoridades que cita al tratar aquellas cuestiones, como incidentalmento hemos mostrado y desde luego toda la sustançia doctrinal. La teoria scotista sobre las passiones de la voluntad es sustancialmente la misma de San Buenaventura y cuerda en no pocos puntas con la de Enrique de Gante ; como Hugo de San Victor, divide Duns Scot los actos y los afectos de la voluntad segun el esquema tradiçional... La Etica, sin duda la parte menos original de Duns Scot, consiste en un conjunto de doctrinas non bien fundidas, que accepta de San Agustin, de San Anselmo y de Pedro Lombardo, segun hemos tenido cuidado de indicar en sus lugares respectivos. Evidentemente las doctrinas voluntaristas, psicologicas y eticas de Duns Scot estan tomadas de la corriente general agustiniana.

(2) *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, 31, note 2 : Man is erstaunt wie *viel Scotistisches vor Scotus Bestandteil der gelehrten Tradition war*.

(3) Cfr. Belmond, *Actualités scotistes*, dans les *Etudes Franciscaines*, Paris 1912, XXVII 383, note 2. Duns Scot « discute beaucoup mais conclut huit fois sur dix, avec la tradition franciscaine » ; le P. Déodat de Basly, O. F. M., a aussi observé avec justesse que Duns Scot a pris chez S. Augustin le plan général de sa théologie et ses plus hautes spéculations sur la vie divine, *Capitalia opera D. Scoti*, II, Synthesis theologica, Le Havre 1911, XXXVIII-LXI.

Digitized by Google

l'âme de sa synthèse philosophique et théologique, il reste que le B. Duns Scot a mis la force extraordinaire de son génie au service de la métaphysique et du savoir théologique traditionnels. Les pages précédentes l'ont établi en ce qui concerne son sentiment sur l'entité de la matière première (1) et la dispensibilité des préceptes du décalogue (2) : dans les deux cas, Duns Scot souscrit à l'augustinisme, à la philosophie conservatrice du Moyen Age. Il n'en est pas autrement dans une foule d'autres problèmes.

Et d'abord — afin d'aborder de front et bien en face ce qui arrête parfois de hautes et de loyales intelligences au seuil de la philosophie du B. Duns Scot — disons que le Docteur Franciscain est nettement traditionnel dans sa philosophie de la distinction formelle. Pendant des siècles, on a vu dans cette doctrine la grande « innovation » de Duns Scot. A ce sujet, ce que l'on a poétiquement appelé la *rabies theologica* s'est donné libre cours, comme on peut s'en convaincre en lisant Rada et Macedo. Vasquez a parlé de porrétanisme, Kleutgen, de panthéisme. Après bien d'autres auteurs, le P. Prosper de de Martigné a funèbrement enseveli l'école du B. Duns Scot dans ce tombeau, après avoir prononcé les mots de « désastre » et « d'entêtement ». (3) En réalité, qu'en est-t-il donc ? Si l'on interroge l'histoire et les textes inédits, un fait s'impose, qui ruine ces affirmations : la distinction formelle est partout avant Duns Scot, sauf dans le cercle, étroit plus qu'on le dit, des aristotéliciens rigides. *Tous les mouvements d'idées à l'intérieur de l'augustinisme la connaissent dans sa réalité profonde,* de sorte que la pensée du Docteur Marial, progressive (4),

(1) D'après M. H. Michelitsch, *Einleitung in die Naturphilosophie*², Gratz 1923, 49, plusieurs philosophes modernes acceptent aussi la thèse franciscaine : *Duns Scotus und nach ihm Franz Schwarz*, (*Suarez*, *Metaphysik*, 15, 9) *Bäumker*, *Geyser* (*Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, 453 : « *Die überlegungen zwingen mich zur Preisgabe des aristotelischen Begriffes der ersten Materie* ».

(2) Aux auteurs signalés ajoutez Alex. de Halès, *Sum. Theol.*, Pars I, n. 276, Quaracchi 1924, 382, 385. — Gauthier de Bruges, *Quaest. disp.* Florence, Bibl. Laurenziana, Plut. 17, sin. cod. 7, fol. 72r, partage l'idée de S. Bonaventure. Tous dépendent de S. Bernard. — La synthèse séraphique de Duns Scot est bien aussi dans le sens du courant mystique médiéval.

(3) *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris 1888, 416-425.

(4) A ce sujet, il est opportun de citer le sentiment d'un métaphysicien célèbre du XVIe siècle. Fonseca, S. J., *In libros Metaph. Aristotelis commentarius*, lib. V, c. 6, q. 7 ; *Quo usu vetus divisio distinctionis in realem et rationis usurpari possit*, Rome 1577, I, 315 : *Quia Scotus perspicuitati consulens eam solam distinctionem, quam solus intellectus facit, coepit appellare rationis, consulto recentiores quidam Thomistae quasi controversiam hanc componentes sic explicare coeperunt distinctionem*

Digitized by Google

nettement orientée contre le nominalisme et le subjectivisme idéaliste (1), n'est que la systématisation géniale de cinquante années de recherches et de spéculations, de S. Bonaventure à Alexandre d'Alexandrie.

Ce fait n'est pas difficile à établir si l'on observe que la distinction formelle est une distinction intermédiaire, *media* entre la distinction réelle et la distinction purement logique, et qu'elle existe, *praeter intellectum, circumscripto intellectu,* si l'on retient en outre que Duns Scot, ferme sur la doctrine et usant ordinairement de l'expression *non-identitas formalis* (2) pour désigner la distinction formelle, l'appelle lui-même : *distinctio virtualis* (3), *differentia rationis* (4), *distinctio minor realis* (5), *distinctio rationum realium* (6).

La distinction formelle est partout à l'intérieur des grands courants doctrinaux de l'augustinisme. Et d'abord — sans insister ici sur le fait que le B. Duns Scot s'est réclamé des Pères de

rationis ut eam, quae sola operatione intellectus efficitur, rationis ratiocinantis vocandam existimaverint, eam vero, quae ex ipsa conditione rerum nascitur, rationis ratiocinatae, quasi dicas, naturae rerum conformatae, quam ipsam Scotus vocaverat ex natura rei. Hac igitur ratione retinere et usurpari potest bimembris divisio veterum, etsi superior, quam Scotus trimembrem fecit, est illustrior et ad usum accomodatior, etc.

(1) P. Symphorien : *La distinction formelle de Scot et les universaux* dans les *Etudes Franciscaines*, 1910, XXIII 248-251.

(2) *Ox.* I, d. II, q. VII, n. 44, VIII 603 : *Numquid igitur debet concedi aliqua distinctio ? Respondeo : melius est uti ista negativa : hoc non est formaliter idem, quam hoc est sic et sic distinctum ;* ibid. n. 45, VIII 604b ; Scotellus, *Sent.* I, d. VIII, q. IV, vol. I 169 : *Alia est opinio verior quam sequor quod inter attributa divina est aliqua non identitas sive distinctio ex natura rei circumscripto omni opere et actu intellectus, et potest ista distinctio vocari modalis vel formalis ; non tamen intelligo istam distinctionem per positionem sed per abnegationem, in quantum hoc formaliter non est illud ; ideo Doctor noster dicit quod melius est uti illa negativa « non idem » quam « distinctum ».*

(3) *Ox.* l. c. n. 43, VIII 603a ; n. 44, ibid. 604a.

(4) *Ox.* l. c. n. 43, VIII 603a : *Potest autem vocari differentia rationis sicut dicit quidam Doctor, non quod ratio accipiatur pro differentia formata ab intellectu sed ut ratio accipitur pro quidditate rei, secundum quod quidditas est objectum intellectus.* Cfr. Vat. lat. 882, fol. 29r, col. b.

(5) *In Met.* lib. IV, q. II, n. 24, VII 171b.

(6) *In Met.* lib. VII. q. XIX, n. 8, VII 468 : *Realis differentia ponitur habere gradus. Est enim maxima naturarum et suppositorum ; media naturarum in uno supposito ; minima diversarum perfectionum sive rationum perfectionalium unitive contentarum in una natura ;* ibid. 469a ; *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 16, IX 655 : *Hoc non potest esse nisi per aliquam distinctionem formalem rationis istius a ratione illius etc.* — Les textes des *Quaestiones in Metaphysicam* sont à rapprocher de l'*Op Ox.* II, d. XVI, q. I, n. 17, XIII 43.

Digitized by Google

l'Eglise et particulièrement de S. Augustin (1), qu'il en a appelé plus d'une fois au sentiment des « anciens docteurs » (2) et que ses disciples les plus éminents, Hauzeur (3), Macedo (4) et Stümmel (5), ont longuement signalé les rapports qui unissent ici la pensée de Duns Scot et celle de S. Augustin, — l'idée d'une distinction intermédiaire, *media,* se trouve nettement chez S. Bonaventure.

Le B. Duns Scot le remarque lui-même dans un passage des *Reportata* cité plus haut; il note que le Séraphique Docteur a connu et admis une distinction intermédiaire : *Vel potest dici secundum alium doctorem antiquum, scilicet Bonaventuram, quod nec differt tantum ratione nec omnino realiter* SED QUASI MEDIO MODO, *quia dicunt eamdem rem secundum diversum modum habendi eam* (6). Cette distinction, au jugement de Duns Scot,

(1) *Ox.* I, d. II, q. VII, n. 45, VIII 604a-605 : *Ista autem distinctio sive non formalis identitas, quae probata est prius per duas vel tres rationes, potest etiam probari per duas vel tres auctoritates Augustini* etc. ; *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 16, IX 666-667 ; *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 19-20, IX 666-667 ; *Ox.* I, d. XIII, q. I. n. 14-15, IX 901-902. *R:P.* I, d. XLV, q. II, n. 13-18, XXII 504b-506a ; *Prol.* q. I, art. III, n. 22, n. 26-30, XXII 19, 21-23 ; *R. P.* IV, d. XII, q. II, n. 17, XXIV 149 ; etc. *A ma connaissance, il n'y a pas, dans l'œuvre entière de Duns Scot, une seule question où le Docteur Franciscain se soit tant réclamé de la doctrine et de l'autorité de S. Augustin.* D. Scot allègue encore S. Jean Damascène, *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 18, IX 665 ; *R. P.* I, d. XLV, q. II, n. 14, XXII 505, Denys. *Ox.* II, d. XVI, q. I, n. 17. XIII 43, S. Hilaire, *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 20, IX 667, S. Anselme, *R. P.* I, d. XLV, q. II, n. 15, XXII 505.

(2) *Ox.* I, d. XXXIV, q. I, n. 1, X 532 ; *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 18, IX 665 : *Istud argumentum de non formali identitate dixerunt antiqui Doctores ponentes in divinis aliquam esse praedicationem veram per identitatem quae tamen non est formalis ; ita concedo per identitatem veritatem esse bonitatem in re, non tamen formaliter veritatem esse bonitatem ; Quod.* V, n. 18, XXV 221.

(3) *Anatomiae S. Augustini,* In lib. XV De Trinitate, vol. II, 146-148.

(4) *Collationes* etc., Collatio III. De distinctione formali, vol. I, 39-63, particulièrement, sect. V, 58-61. Macedo conclut ainsi : *Eant nunc Thomistae et impugnare pergant D. Augustinum.*

(5) *Controversiarum inter principes cathedras divi Thomae doctoris Angelici et Scoti Doctoris Subtilis necnon aliarum illustrissimarum scholarum de simplicitate Dei et distinctione in ipsa Deitatis ac identitatis divinae abysso latenter recondita eaque ad divinam simplicitatem comparata,* Cologne 1680, t. II, 229-240. Sur cet auteur cfr. BIHL, O.F.M., *Geschichte des Franziskanerklosters Frauenberg zu Fulda,* Fulda 1907, 123-126.

(6) *R. P.* I, d. XXXIII, q. I, n. 14, XXII 397. Duns Scot cite S. Bonaventure I, d. XXXIII, q. II, vol. I, 574-576 ; I, d. XXVI, art. 1, q. I, vol. I, 451-454. Cfr. I, d. XXVII, p. I, art. I, q. III, ad. 1, 2, 3, vol. I, 476. R. P. MICHEL-ANGE, O. M. C., *Ossuna et Duns Scot,* dans les *Etudes Franciscaines,* Paris 1910, XXIV 273. De plus, que le B. Duns Scot songe à S. Bonaventure, lorsqu'il parle des « anciens docteurs » qui admettent *in divinis aliquam praedicationem veram per identitatem quae tamen non est formalis,* rien de plus manifeste ; cfr. S. Bonaventure, I *Sent.*,

Digitized by Google

est *a parte rei,* ou si l'on veut, *non tantum intellectus* (1). Ce seul texte des *Reportata* suffit pour rattacher la pensée du Docteur Marial à celle du Séraphin de l'Ecole, et cela d'une façon claire et précise.

L'ensemble de la doctrine Bonaventurienne confirme cette dernière donnée. Il est impossible de l'établir ici dans le détail ; toutefois tel est le témoignage de ceux qui ont étudié le plus objectivement la philosophie de S. Bonaventure — bien que quelques-uns l'ont rapproché, plus que de droit, de la doctrine de S. Thomas d'Aquin sur la distinction virtuelle (2). Etienne Brulefer, (3) est particulièrement affirmatif sur ce point, dans ses célèbres *Reportata in libros S. Bonaventurae :* Voici qu'il écrit : « *Scias quod in tribus locis, scilicet de potentiis animae, distinctione tertia primi libri et tertia decima distinctione ejusdem libri et in praesenti loco scilicet distinctione vigesima sexta, q. 1, ponit Doctor Seraphicus distinctionem formalem licet non baptizet eam, licet videantur verba ejus sonare quod sit distinctio realis. Hoc autem multipliciter probatur ex littera secundum Doctorem Subtilem, qui non tantam poneret distinctionem quantam videntur verba S. Bonaventurae sonare, scilicet quod sint plures res ; dicitur quod licet paternitas vel generatio activa sit eadem res, sed non eadem notio cum spiratione activa, est tamen non idem formaliter cum ipsa.* (4) Plusieurs fois, le célebre Commentateur soutient le même sentiment en termes non équivoques. (5) Au XVIIe siècle, des théologiens estimés

d. XXXIV, a. I, q. II, vol. I 590 ; I *Sent.*, d. V, a. I, q. I, vol. I, 113. Stümel, l. c. 273 b ; Barth. de Barberiis, *Cursus Phil.* Tract. 2, De Formalitatibus, pars 2, c. 3-5, vol. I, 201-203.

(1) *R. P.* I, c. ; ibid. n. 19, XXII 399 ; S. Bon. l. c. vol. I, 476 écrit dans un texte que Duns Scot a certainement eu sous les yeux, *quae quidem differentia sumitur a parte rei* Les principaux textes où S. Bon. parle de la distinction formelle ont été recueillis par Barth. de Barberiis, l. c. vol. I, 121, 164-167.

(2) S. Bon. I, d. XXVI, art. I, q. I, *Scholion*, vol. I, 454. Les éditeurs de S. Bonaventure, tout en reconnaissant que le S. Docteur n'enseigne pas purement la distinction virtuelle, n'ont pas mis en relief les rapports doctrinaux des deux maîtres franciscains.

(3) Sur cet auteur, cfr. Hurter, *Nomenclator litt.*² Inspruck 1906, II 992-3.

(4) I, d. XXVI, q. I, Bâle 1517 (sans ind. de folio).

(5) I, d. XXXIII, q. I : *Tertia opinio est magistrorum Parisiensium. Conclusio : Proprietates personarum, licet identificentur realiter ipsis personis, distinguuntur tamen aliquo modo realiter, scilicet secundum modum se habendi ; unde nota regulam theologicam : in eadem persona non possunt esse plures res realiter et essentialiter distinctae, proprie ut res et res. Pro secunda parte conclusionis, notandum quod duplex est distinctio realis scilicet essentialiter et secundum diversum modum se habendi. Unde patet quod S. Bonaventura ponit distinctionem mediam aliquo modo realem inter essentialem et distinctionem rationis, quae fit per actum intellectus. Et*

Digitized by Google

partagent le même avis. Mathias Hauzeur ne voit pas de divergence notable entre S. Bonaventure et le B. Duns Scot. (1) Le P. Antoine Marie Galizzi, O. M. C, dans sa *Summa totius dialecticae ad mentem S. Bonaventurae*, (2) ne consacre pas moins d'un chapitre à établir que l'auteur de la distinction n'est point le B. Duns Scot mais le Séraphique Docteur. Il formule son avis dans les termes suivants : *Auctor, ut dixi, distinctionis formalis Scotus fuisse fertur, verum mihi potius promotor ac propugnator ; quippe longe ante, hujusce distinctionis meminit Seraphicus Doctor, eaque ad res explicandas pro opportunitate usus est.* Le meilleur des disciples de S. Bonaventure, Barthélemy de Barberiis, O. M. C., est non moins affirmatif. S'il marque nettement et vigoureusement les divergences qu'il croit saisir entre S. Bonaventure et Duns Scot, il affirme avec non moins d'énergie et de science que le Docteur Marial a reçu de celui qu'il appelle « l'antique docteur » sa philosophie presqu'entière des formalités : *Sic Scotus et omnes sequaces cum plurimis aliis, estque vera et germana opinio Seraphici Doctoris a quo Scotus fere totum mutuavit quod tradit de formalitatibus.* (3) Le P. Frédéric Stümmel consacre une dissertation dans le même sens dans son grand ouvrage, malheusement peu connu, sur la distinction formelle. (4) Il me semble que ces témoignages

videtur omnino idem esse cum dicto Doctoris Subtilis quod sit distinctio formalis inter personam et proprietatem ; et Franciscus Mayronis aliquando vocat distinctionem modalem et videtur esse sumptum ab hoc sancto Doctore, quia dicit quod sit distinctio penes diversum modum se habendi ; unde merito comparatur hic Doctor, S. Bonaventura, leoni tamquam rex inter doctores, Scotus autem aquilae qui est rex avium etc. ; I, d. XXXIV, q. I : *Hic Doctor Seraphicus ponit dubium difficillimum : quomodo persona potest esse distincta secundum rem et non essentia... Alia est distinctio rationis, quae scilicet est distinctio rationum formalium existentium ibi ex natura rei. Et de illa dicit Doctor Seraphicus quod persona, in quantum persona, distinguitur ratione ab essentia ; et ista distinctio vocatur a Doctore subtili distinctio formalis.*

(1) *Collatio totius theologiae* etc., In lib. I, q. 3. vol. I 235-237.

(2) Lib. I, tract. 2, c. 5, Rome 1634. 22-24.

(3) *Cursus philosophicus*, etc. Tract. de Formalitatibus, vol. I 116-199 ; l. c. 116 : *Auctor formalitatuum communiter fertur Scotus sed immerito* etc. ; q. IV, n. 84, ibid. 151 : *Si recte perpendantur ejus* (S. Bon.) *modi loquendi et occasiones utendi talibus terminis et modis, clare apparebit quam verum sit quod in principio hujus libri diximus, nempe Scotum, aliosque plures mutuasse a Seraphico Doctore Bonaventura plurimas et vere sublimas doctrinas, variasque distinctiones et identitates quibus ipsi et maxime Scotus in suis ipsorum scriptis cum tanta laude et acumine utuntur ;* q. V, n. 90, ibid. 154. Le savant Auteur marque d'ailleurs avec soin les divergences qui séparent S. Bonaventure et Duns Scot : il ne vient pas à l'esprit de les nier, quoique peut-être sur certains points la différence est peut-être plus minime que le croit B. de Barberiis.

(4) *Op. cit.* vol. II 249-273. Stümel établit la thèse suivante : *Nullum omnino*

Digitized by Google

— et il y a possibilité d'en produire plusieurs autres — ne sont pas sans intérêt. Rapprochés des déclarations de Duns Scot, ils permettent à l'historien de reconnaître chez le Docteur Marial le continuateur des intuitions de S. Bonaventure.

La distinction formelle est aussi chez Olivi et Pierre de Trabibus, deux scolastiques éminents qui continuent le mouvement augustinien, non sans indépendance toutefois.

Pierre Olivi pose la question directement (3) et cela à peu près comme Duns Scot lui-même dans ses *Questions sur la Métaphysique*. (4) Le grand mystique provençal envisage le problême dans toute son ampleur ; il analyse la notion de raison réelle, (5) met en relief l'opportunité de la solution qu'il propose et la défend avec une vigueur de raisonnement peu commune. (1) Il ne consacre que quelques lignes à l'opinion « des philosophes ». Sans doute, Olivi propose son sentiment en termes mesurés *excogitatio potius quam opinio ;* il conclut avec la même réserve, *Quilibet eligat quod sibi utilius pro fide videtur*. Mais ces formules ne doivent pas nous induire en erreur sur le sentiment réel d'Olivi : ce dernier, en effet, comme l'a justement observé le R. P. Jansen, S. J., adopte une « tactique

praejudicium doctrinae Subtilis parturit doctrina Doctoris Seraphici, quin potius e contra illam multis in locis haud obscure indigitat et licet in terminis non referat, utpote quae ante Scotum innominata manebat ; attamen cum identitati reali in divinis congeneam esse, implicite et reapse verificat. Il ne cite pas le texte des *Reportata* où Duns Scot se rapproche lui même de S. Bonaventure : ses recherches personnelles le guident. Or, en fait, il trouve la doctrine du Docteur Marial principalement dans les deux questions du *Commentaire* de S. Bonaventure que Duns Scot reconnait avoir lu. Sa dissertation a deux parties. D'abord, il établit que la distinction formelle ne compromet pas la simplicité divine par l'analyse de la pensée de S. Bonaventure sur la nature de cet attribut ; l. c. II 264-266 ; S. Bon. I *Sent.*, d. VIII, a. I, q. I, ad 2-4 ; q. II, vol. I, 166, 168-169. En second lieu, il montre que le Séraphique Docteur élabore l'opinion de Duns Scot dans les passages suivants ; I *Sent.*, d. V, a. I, q. I, ad I, vol. I 113 ; I *Sent.*, d. XXIV, a. I, q. II, ibid. 424 ; I *Sent.*, d. XIII, a I, q. III, ibid. 235-237 ; I *Sent.*, d. XXVI, a. I, q. I, ibid. 452-454 ; I Sent., d. XXXI, p. 2, a. I, q. I ibid. 540-541 ; I *Sent.*, d. XXXIII, a. I, q. I, ibid. 572-574 ; I *Sent.*, d. XXXIV, a. I, q. I ibid. 587-588. Cette dissertation est bien conduite ; peut-être l'a-t-on trop oubliée. A mon avis, Stümel établit fort bien qu'ici encore S. Bonaventure est une lumière, *expendat ignem cum lumine, quo et tenebras ex alto dispergat et adversantium animos ad scoticae subtilitatis amorem abundantius accendat.*

(1) *Quaestiones in II lib. Sententiarum*, Quaracchi 1922, Quaest. VII : *Utrum in aliquo ente sint diversae rationes reales nullam habentes inter se differentiam realem*, 133-146.

(2) *In Met.* lib. IV, q. II, vol. VII 156-175.

(3) *Quaestiones* etc., 134-135.

(4) *Quaestiones* etc., 135-145.

Digitized by Google

diplomatique » (1) toutes les fois qu'il soutient une opinion qui lui est chère à l'encontre d'un sentiment que les circonstances, surtout les persécutions de ses adversaires, lui imposaient de ne pas combattre de front. La pensée d'Olivi étant ainsi parfaitement claire, il n'y pas lieu d'insister davantage : il suffit de renvoyer les lecteurs à la belle édition du R. P. Jansen, S. J.

Ce qui importe davantage, c'est d'attirer l'attention sur Pierre de Trabibus (2) dont les œuvres jusqu'ici sont demeurées inédites. Le disciple d'Olivi traite la question de la distinction en Dieu à trois reprises, dans son *Commentaire sur le I livre des Sentences* conservé dans le cod. 155 de la Bibliothèque Municipale d'Assise. (3) Il n'est pas possible d'analyser et d'étudier présentement ces trois *Questions*. Toutefois des textes, tels que ceux de Pierre de Trabibus donnent trop la sensation directe et claire que le scotisme a une histoire antérieure à Duns Scot pour négliger de reproduire ici, malgré sa longueur, le passage suivant :

Ideo videtur dicendum, juxta quod in praecedenti problemate est tactum, quod ista pluralitas fundatur supra divinae perfectionis immensitatem et supra exteriorem ejus communicabilitatem. Est tamen loqui dupliciter de ipsa : aut quantum ad rei existentiam aut quantum ad apprehensionem nostram. Primo modo eam considerando, fundatur primo supra divinae perfectionis immensitatem, secundario autem supra ejus exteriorem communicabilitatem ; sed considerando ipsam secundo modo est e converso. Nam primo eam apprehendimus per exteriorem in rebus creatis communicabilitatem, secundario autem eam intelligimus et ponimus in divinae perfectionis immensitate, sicut enim divina essentia est simplicissima, sic est perfectissima et divinis perfectionibus plena. Sic ergo est intelligere et ponere divinae essentiae simplicitatem quod intelligatur et ponatur habere per perfectionem immensitatem infinitam.

(1) *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlin 1915, 103-4.

(2) Sur cet auteur cfr. Longpré, o. f. m., *Pietro di Trabibus*, art. des *Studi Francescani*, Arezzo 1922, juillet-sept. ; P. Jansen s. j., *Petrus de Trabibus*, dans *Festgabe Clem. Baeumker zum 70 Geburtstag*, Münster 1923, *(Beit. zur Gesch. der Phil. des Mitt.* Suppl. Bd. III), 243-255 ; A. Landgraf, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg 1923, 124, 218, 250, 345-363 ; P. Delorme, o. f. m., *Pierre de Trabibus et la distinction formelle*, art. de la *France Franciscaine* (sous presse).

(3) *Utrum sit ponere pluralitatem essentialium perfectionum in Deo ; Utrum pluralitas et diversitas talium perfectionum sit in Deo vel in intellectu nostro ;* le texte ici édité est emprunté à cette question fol. 16d-17d ; et dist. XXII : *Utrum diversitas nominum divinorum sumatur a parte rei vel intellectus nostri.*

Digitized by Google

Si autem istae perfectiones realiter in Deo non essent, nihil diceretur de Deo essentialiter sive formaliter sed solum causaliter sive translative. Quod patet esse falsum, tum quia tunc omnia eodem modo de Deo dicerentur et eodem modo omnia ei convenirent, tunc quia nihil omnino de Deo proprie diceretur : nam praedicatio per causalitatem non est propria : non enim dicitur sol proprie calidus, licet causet calorem : quod est contra Sanctorum doctrinam ; tum quia nihil Deo conveniret nisi quae de ipso ex tempore dicuntur, nisi in potentia solum. Si vero perfectiones istae aliquid reale aliud ab essentia divina dicerent, ipsam componerent infinita compositione. *Necesse est ergo ponere quod istae perfectiones sint in Deo realiter et omnimodae identitas, et ita est necesse quod non differant sicut res vel essentiae diversae, nec solum sunt diversae apprehensiones seu considerationes nostri intellectus, sed sicut reales rationes in ipsa re divinae essentiae veraciter existentes, omni intellectu creato circumscripto.*

Pluralitas enim seu diversitas realium rationum non repugnat essentiae unitati neque simplicitati, sicut patet in creatura, quoniam ratio vestigii invenitur in omni creato, tam in substantiis quam in accidentibus absolutis secundum Augustinum, *De natura summi boni,* et patet esse infra ; si autem unitas, veritas, bonitas, in quibus consistit ratio vestigii, essent diversae res vel essentiae absolutae, tunc quaelibet earum esset vestigium integre et secundum totum, et ita male quodlibet istorum trium pars vestigii poneretur.

Item si quodlibet eorum diceret aliquid absolutum, cujuslibet esset vestigium, esset quaerere de illo vestigio utrum adderet aliquid absolutum realiter diversum; quod si sic : erit processus in infinitum ; si non, ergo in primo quid absolutum addebant; ergo ista tria non dicunt res et naturas diversas nec dicunt solum apprehensionem nostri intellectus, sed diversam considerationem : quoniam *noster intellectus non dat rebus vestigii rationem nec facit quod habeant rationem entitatis nec unitatis nec bonitatis ; ergo oportet dicere quod sint diversae rationes rei realiter in ipsa existente.*

Item constat quod in creaturis diversis differunt realiter esse, vivere et intelligere, eo quod convenit ea realiter separari ; sed constat quod haec tria reperiuntur in una et eadem spirituali natura ut in angelo vel in anima et constat quod non a diversis formis, sed sub una et eadem : nam forma vitae dat esse viventi et esse vivum ; unde secundum Philosophum : vivere viventibus

Digitized by Google

est esse ; et similiter se habet de forma intellectus. Ergo ista tria in eodem spiritu non differunt realiter ita quod dicant diversas naturas seu essentias absolutas ; nec differunt solum per considerationem nostri intellectus, quoniam, omni intellectu nostro circumscripto, adhuc habent illa tria differre inter se : ergo *necesse est dicere quod dicant diversas rationes a parte rei sumptas.*

Item, actio et passio non dicunt res diversas, sed unam et eamdem secundum rationes diversas. Dicunt enim unum motum secundum substantiam, differentes penes principia et subjecta, sicut ostendit Philosophus, III Physicorum ; sed constat rationes istas esse reales : alia enim est ratio rei hujus quae est motus, et alia quae est motus passio ; nam prima ei convenit secundum quod est ab agente, secunda secundum quod suscipitur in patiente in quo noster intellectus nihil cooperatur. Ergo *non repugnat unitati essentiae, etiam in creaturis, habere diversas rationes reales ; multo minus ergo repugnat unitati et simplicitati essentiae divinae, cum sit perfectionis infinitae.* Sic igitur diversitas et pluralitas perfectionum talium fundatur uno modo supra divinae perfectionis immensitatem et ei respondet in Deo *pluralitas rationum realium* quae in divina perfectione continentur.

Alio vero modo fundatur supra ipsius essentiae divinae perfectionis exteriorem communicabilitatem. Sicut enim Deus habet quidquid habet per essentiam, sic creatura habet quidquid habet entitatis et perfectionis per participationem divinae perfectionis, immo perfectionis creaturae non sunt nisi participationes quaedam perfectionis divinae, quam nunquam Deus ex tempore communicasset nisi sua perfectio ab aeterno communicabilis extitisset. Est ergo divina perfectio communicabilis secundum rationem entitatis et ideo dicitur ens vel essentia; est iterum communicabilis secundum rationem virtutis vel potentiae et ideo dicitur virtus vel potentia et sic de ceteris Dei attributis. Sicut enim divina perfectio est infinita sic quantum est de se est communicabilis infinite et sic secundum istum modum pluralitati et diversitati harum perfectionum respondet in Deo pluralitas suarum communicabilium. Sic ergo dupliciter ei respondet aliquid in Deo, ut dictum est *Et haec videtur esse doctrina Dionysii, Augustini et Anselmi...*

Si ces lignes ne contiennent point la théorie de la distinction formelle, il faudra, de toute évidence, renoncer à la trouver quelque part, même chez Duns Scot.

Digitized by Google

Arrêtons-nous plus longuement à la haute personnalité d'Henri de Gand, le représentant le plus autorisé de l'augustinisme à l'Université de Paris, après la mort de S. Bonaventure.

Au XVIIe siècle, les disciples de Duns Scot et d'Henri de Gand, se demandaient lequel des deux maîtres avait, le premier, conçu la distinction intentionelle ou formelle. Nicolas Gavardi, O. S. Aug., nous a conservé à ce sujet des détails piquants. (1) Les Franciscains réclamaient la priorité pour le Docteur Marial ; cela n'empêchait point d'autres théologiens, comme Gavardi (2) et Antoine Burgus, (3) servite, de se prononcer en faveur d'Henri de Gand. A leur avis, Duns Scot n'avait qu'explicité et appliqué en d'autres matières la distinction *intentionis* élaborée par le maître gantois.

En fait, il en est bien ainsi, comme on l'avait déjà remarqué au XIVe siècle. Bien plus, c'est autour d'Henri de Gand que se livrent à Paris les premières *luttes* au sujet d'une distinction intermédiaire; c'est lui qui pose la question avec éclat et formule des vues qui inspireront l'Ecole Franciscaine. C'est à lui que l'on oppose *d'abord* les raisons invoquées en sens contraire par les disciples de S. Thomas d'Aquin. Ce qui l'établit péremptoirement, c'est l'étude comparée des *Quodlibeta* d'Henri de

(1) *Theologia exantiquata juxta orthodoxam B. Ecclesiae magistri Augustini doctrinam a doctore fundatissimo Aegidio Colunna... expositam, lib. I Sent.* Naples 1683, De attributis divinis, q. II, De distinctione, art. 3, vol. I, 288 : *Prima controversia repupullavit venustissima in Urbe Florentiae an. 1679 inter Scotistas et PP. Servitas, qui sustinentes distinctionem intentionis, quam docet Henricus, esse eamdem omnino ac distinctionem formalem ex natura rei quam docent Scotistae, publicis excusserunt in thesibus : distinctionem formalem actualem ex natura rei quam ante Scotum docuit Henricus, admittimus tantum in creaturis, non autem inter praedicata divina. Quam rem indigne ferens alter ex collegis Conventualibus, continuo repetens omnium admiratione haec verba : « Si distinctionis ex natura rei inventio a Scoto adimatur, vix quidquam sani habet ejus doctrina, ad xenodochium tanquam infirma asportanda ». Quare indicto circulo, adversarium accivit ad pugnam. Adfuit ille qui textibus Henrici et Scoti, rationibusque ex illis deductis, modesta sed sufficienti frigiditate votis suffecit ; nec enim multo igne opus habere visum fuit, quando quidem vincere herculaeus labor non erat.*

(2) L. c. n° 4. Cet auteur ramène toutefois trop la distinction formelle à la distinction virtuelle.

(3) *Parodoxa theologica et philosophica,* Bologne 1627, Parad. II, De verbo c. 2, p. 40 : *Observandum tertio quod ea dicuntur differre formaliter ex natura rei, quod Henricus diceret differre intentione, quorum diversos conceptus formamus ; quae enim realiter differunt sunt res diversae; quae intentione, habent diversos conceptus, quae ratione, eumdem habent conceptum, diverso tamen modo concepiendi, quae est Henrici doctrina, Quod.* 5, q. 6, *et licet non eodem modo ab omnibus proponatur, quantum tamen ad rem facit, negari non potest.* etç. Parad. VI, De principio individuationis, c. 2, 243b : *Neque Scotus nominat distinctionem ex natura rei sed distinctionem formalem, idem, ut puto, intelligens quod Henricus per distinctionem intentionis.*

Digitized by Google

Gand (1) et de Jean de Pouilly. Les *Quodlibeta* de Pouilly étant inédits, j'utilise ici le ms. II, I, 117 de la Bibliothèque Nationale de Florence.

Henri de Gand enseigne à quatre reprises l'existence d'une distinction intermédiaire, la *distinctio intentionis* entre la distinction purement logique et la distinction strictement réelle. (2) Dans son *Quod.* X, à la question VIIe, il s'explique longuement à ce sujet. Il est clair qu'il a devant lui un adversaire : *Sed dicit ille : non intelligo quid sit differre intentione aliud quam differre ratione. Declaro ut intelligat* (3) etc., et que cet adversaire est puissant puisqu'en raison des difficultés qu'il soulève, le Maitre Gantois revient encore longuement sur la question et les problèmes connexes dans le *Quod XI, q. 3.* (4) Or comme le *Quodlibet* XII d'Henri de Gand date probablement de 1287, au jugement de son Eminence le card. Ehrle, (5) il résulte qu'aux environs de 1285-1286, les deux grands courants, augustinien et aristotélicien, étaient déjà en conflit déclaré au sujet de la légitimité d'une distinction intermédiaire.

C'est cette lutte que Jean de Pouilly continue dès son premier *Quodlibet* (6). De toutes ses forces, il s'appose à l'enseignement

(1) *Quodlibeta aurea, commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii,* Venise 1613.

(2) *Quod.* 5, q. 6 : *Utrum relatio realis in Deo secundum intentionem differrat ab essentia,* vol. I 238-240 ; *Quod.* V, q. 12 : *Utrum diversitas quaecumque intentionum in aliquo faciat compositionem in illo,* vol. I, 253-254 ; *Quod.* X, q. 7 : *Utrum ponens essentiam creaturae esse idem cum suo esse potest salvare creationem,* vol. II 152-159 ; *Quod.* XI, q. 3 : *Utrum in composito ex materia et forma educibili de potentia materiae creato, principalius creetur materia an forma,* vol. II 183.

(3) *Quod.* etc., vol. II 155. Voir des explications analogues, *Quod.* XI, q. 3, ibid. 188. Henri de Gand ne se refuse pas à appeler la *distinctio intentionis* distinction de raison, mais seulement dans un sens qu'accepte Duns Scot. — Parlant d'Avicenne, D. S. rapproche les termes « intentions » ou « formalités », *R. P.* II, d. I, q. VI, n. 20, XXII 556 : *Intelligit idem ipse per aliam intentionem, quod ego dico per aliam formalitatem ; ideo concedo quod creatio non est formaliter idem quod creatura.*

(4) *Quaest.* 3, vol. II 184r.

(5) *Zur Biographie Heinrichs von Gent,* dans l'*A. F. L. K.*, 1885 Berlin, I 391-392. — Cet adversaire ne doit pas être Jean de Pouilly ; du moins la comparaison des textes ne permet pas de le supposer. Si le texte du ms. II, I, 117 est correct, Pouilly, après avoir critiqué l'opinion d'Henri de Gand, s'en prend à un autre maître Gantois, fol. 127, v. col. a : *Quamvis praedicta videantur bene et probabiliter dicta, quidam tamen scilicet Joannes de Gandavo, volentes invehi contra me, dicunt me in prima conclusione locutum fuisse contra illos doctores ex ignorantia vel ex negligentia ; sed, salva pace eorum, non puto nec nunc nec alias me sic locutum fuisse, immo cum diligenti consideratione et examinatione* etc. Pouilly se défend longuement contre ce double reproche, fol. 127 v col. a -128 v. col. a.

(6) *Quod.* I, q. 5 : *Tertio quaeritur circa creaturas in communi, scilicet circa consequentia ipsum ens et partes ejus et tria sunt. Primum est : utrum differentia*

Digitized by Google

d'Henri de Gand. Sa polémique est âpre, pleine de mouvements indignés. Une première conclusion doit être établie, dit-il. *Circa istam quaestionem ostendo duas conclusiones. Prima est quod omnis differentia quorumcumque ad invicem vel est secundum rem vel secundum rationem nec est differentia media.* (1) Il n'y a pas de distinction intermédiaire ; au jugement de Jean Pouilly, il n'y a pas eu de dispute à ce sujet dans les siècles passés. Mais voici du neuf : *Sed novissime diebus istis, quidam somnia veras res ess aestimantes, dicunt aliquod medium inter ista, dicentes aliqua differre intentione, et secundum ipsos est modus differentiae differens specie a modo secundum rem et rationem. Et quia istud est figmentum et contra omnia principia, et talia non melius reprobantur quam per seipsa, quia non possunt per propria reprobari, ideo videndum est fundamentum eorum.* Ces *quidam* sont-ils nombreux ? C'est possible si l'on place vers cette époque la *Métaphysique* d'Alexandre d'Alexandrie ; (2) toutefois Jean de Pouilly a d'abord en vue Henri de Gand (3). Il reproduit en effet, fol. 126 r. col. a — 126 v. col. b. de longs extraits de ses *Quodlibeta* et particulièrement le passage, *declaro ut intelligat* du *Quodlibet* X. En marge de ces extraits, un copiste du XIVe siècle, a glissé une observation intéressante, mais que le relieur a fait disparaître à demi : *Nota quod de ista d[ifferentia] Scotus differentiam ex... quia dicit quod genus et d[ifferentia] plus quam ratione et...* Jean de Pouilly critique longuement les affirmations du maître gantois ; ce ne sont que des chimères fol. 126 r. : *Sed isti incurrunt duo peccata in dialectica posita in II Topic. Primo quia transgrediuntur positam locutionem ; secundo quia mentiuntur, id est non verum dicunt, quia in hiis omnibus non est verbum veritatis ;* fol. 127 r. : *Unde isti nihil bene dicunt.* Aussi faut-il laisser dans l'oubli la théorie d'Henri

aliquorum secundum rationem actualiter formaliter et complete possit praecedere operationem intellectus. La chronologie des *Quodlibeta* de Jean de Pouilly n'est pas fixée définitivement ; d'après M. Valois, le « 2e *Quodlibet* est certainement postérieur à l'année 1307, au moins dans ses derniers chapitres ». Cfr. *Hist. Litt. de France,* Paris 1915, vol. XXXIV 265-266. Le premier *Quodlibet* a donc pu être rédigé au moment où Duns Scot était à Paris. Cette circonstance mérite d'être observée, puisque Jean de Pouilly oublie le Docteur Franciscain pour s'en prendre à Henri de Gand comme au premier et au grand représentant de l'opinion qu'il combat.

(1) Ocham n'argumente pas autrement dans sa *Logique.*

(2) Sur cet auteur, cfr. Sbaralea, *Suppl. ad Scriptores,* Rome 1806, 10-11.

(3) Au fol. 127r, col. b-127v col. a, Pouilly consacre quelques lignes à la distinction *ex natura rei* de Duns Scot. Pour lui, la question est résolue par les critiques qu'il a adressées à Henri de Gand et son attitude principielle, *non est differentia media.*

Digitized by Google

de Gand. Ce sentiment est l'objet de la seconde conclusion défendue par Jean de Pouilly (1). Le bouillant disciple de Godefroy de Fontaines tient surtout à mettre en relief qu'il se réclame d'Aristote et de ceux qui ont suivi sa doctrine le plus fidèlement, S. Thomas d'Aquin et Albert le Grand. (2) Ses déclarations sont à retenir ; elles permettent d'ajouter un chapitre nouveau à l'histoire des luttes qui séparèrent au XIIIe siècle Augustiniens et Aristotéliciens.

Dans la première question de son deuxième *Quodlibet* (3), Jean de Pouilly revient encore sur la même question : on lui avait demandé de la traiter. Cette fois encore, le nom de Duns Scot et des maîtres franciscains d'alors n'est pas prononcé ; toutefois leur enseignement est l'objet plus direct de la discussion. Or, que l'on remarque bien l'attitude de Jean de Pouilly :

(1) Fol. 127r col. b : *Secunda conclusio principalis est solutio quaestionis scilicet quod differentia aliquorum secundum rationem actualiter et formaliter et complete non potest praecedere omnem operationem intellectus, immo necessario ame sequitur ; nec istud, ut mihi videtur, deberet alicui esse dubium quia tanquam manifestum, quia sola entia rationis quae dicimus entia secundum animam et secundum animae conceptum differunt secundum rationem ; entia enim quae praeter actum animae extra ipsam in seipsis entitatem habent, dicimus differre realiter* etc.

(2) Cod. cit. fol. 128 v. col. a : *Ideo rationabiliter, ut dicetur infra, Quod. q. 7, existimo quod in pure speculativis, quod dico propter credibilia, longe securius est sequi Aristotelem quam illos propter rationes quas tunc assignabo. Et adhuc in illo in quo Aristoteles erravit principaliter et alii philosophi, isti minus rationabiliter sunt locuti, scilicet in aeternitate mundi... Et breviter omnes philosophi, quotquot auctoritate fuerunt apud nos Aristoteli dant testimonium... Ecce similiter commendat Aristotelem quomodo autem doctores excellentissimi, scilicet Albertus, Thomas et Godefridus sibi dant testimonium, nullus sanae mentis ignorat. Et ideo mirandum est quomodo aliqui ita irreverenter loquuntur contra ipsum et ejus doctrinam, quia etiam ubi erravit, si quis se vellet juvare de fide et scriptura, aeque probabiliter loqui non posset in contrarium. Inducant autem isti unum solum testimonium authenticum pro illis. Et ista dico non quia curem de Aristotele in se, et longe plus illos doctores personnaliter dilexi quam Aristotelem, quia Aristoteles graecus fuit, mihi non contemporaneus, illi mihi contemporanei et conterranei fuerunt et etiam doctores mei, sed ut vos possim inducere (in) cognitionem veritatis, quia magis ponet quis quod a probabili viro dictum est quam quod a quocumque alio, ut dicitur, I. Topic. Unde semper qui secuti sunt Aristotelem in hiis quae fidem non tangunt, reputati sunt scientes et qui eum plus intellexerunt majores reputati sunt nec usque ad ista tempora aliquis ausus est (se) aequiparare Aristoteli. Et secundum quamdam proportionem aut similitudinem consimilis est comparatio doctrinae illorum in speculationibus pure ad doctrinam Aristotelis sicut legis Mahometi ad legem Christi, quia sic(ut) lex Mahometi est corruptio legis verissimae Christi, sic doctrina illorum est corruptio omnis verae doctrinae seu probabilis in speculationibus pure, inter quas doctrina Aristotelis optinet principaliter.*

(3) Cod. cit. fol. 146v-148v : *Primo quaerebatur aliquid quod potest esse commune Deo et creaturis, scilicet, utrum in aliqua re simplici ante diversas habilitates moventes intellectum ad diversos conceptus sit necesse ponere a parte rei aliquam diversitatem priorem aliquorum.*

Digitized by Google

il renvoit simplement à la question de son premier *Quodlibet* où il a fait la critique d'Henri de Gand et se borne à appliquer ici les principes énoncés précédemment : *Dicendum quod istam quaestionem alio anno habui sub aliis verbis, scilicet utrum differentia rerum secundum rationem actualiter formaliter et complete possit praecedere omnem operationem intellectus et est ibi quaestio quinta et si praevidissem hanc quaestionem, nullatenus recepissem. Et parum aliud faciam quam tunc dicta huic quaestioni applicare.* En fait, ce sont les mêmes considérations, la même insistance à rejeter tout moyen terme — Jean de Pouilly semble même ignorer la distinction virtuelle *cum fundamento in re* — entre la distinction réelle et la distinction purement logique.

Ces observations établissent jusqu'à l'évidence que Duns Scot se meut ici dans le sillage d'Henri de Gand — le représentant de l'augustinisme dans le clergé séculier — et que les luttes qui naissent bientôt autour de lui ne sont qu'un épisode dans l'histoire d'un conflit qui divisait profondément, avant lui, lest deux grands courants de la philosophie médiévale.

Même conclusion si l'on interroge Alexandre d'Alexandrie. Reçu maître en théologie au Palais du Latran, en 1303, après avoir commenté à Paris le *Livre des Sentences* de S. Bonaventure, (1) Alexandre d'Alexandrie est une personnalité remarquable. Son attitude dans la question de la distinction formelle ou intentionnelle est significative, elle montre que la philosophie du Séraphique Docteur s'identifie avec la pensée de Duns Scot et que les *courants parallèles* de la pensée Franciscaine, à Oxford, à Paris, à Florence, avaient tous la même orientation.

Alexandre d'Alexandrie aborde la question de la distinction dans son *Commentaire sur la Métaphysique,* imprimé jadis sous le nom d'Alexandre de Halès (2). Cette œuvre est très probablement antérieure à 1302, puisque les maîtres en théologie ne traitaient point d'ordinaire les matières réservées à la faculté des arts. L'influence d'Henri de Gand se révèle nettement lorsqu'Alexandre d'Alexandrie analyse la notion de la distinction intentionnelle (3). Le Docteur Franciscain connait aussi

(1) Denifle. *Chart. Univ. Par.* etc., vol. II 105-106. Sur les ms de son *Commentaire*, cfr. S. Bon. *Opera omnia*, Quaracchi 1882, vol. I, LXIV.

(2) *In duodecim Aristotelis Metaphysicae libros expositio*, Venise 1572.

(3) *In Met.* lib. 5, fol. 147 v : *Secundum hoc multa sunt eadem re quae tamen sunt diversa intentione, eadem re quidem, quia habent unam fixionem et eamdem realitatem indivisam in natura, ita quod natura fixum esse unius et ratum non potest*

Digitized by Google

la terminologie scotiste (1). Toutefois, sa pensée est ici à peine ébauchée; pour la connaître entièrement, il faut interroger ses *Quodlibets* inédits. Alexandre d'Alexandrie y aborde directement le problème dès la première question — je la cite ici d'après le ms. lat 8717 de la Bibliothèque d'Etat de Munich — : *Utrum in una et eadem re simplici possint etiam includi diversae formalitates sive diversa esse quidditativa*. Alexandre d'Alexandrie expose d'abord le sentiment de S. Thomas d'Aquin et de ses disciples; après avoir énuméré les raisons qui l'appuient, il conclut en ces termes, fol. 93v : *Hic est ergo unus modus dicendi qui consistit in tribus : primum est quod omnis differentia quae est in re simplici est rei vel rationis; secundum est quod differentia formalis non est differentia rationis tantum sed est differentia realis ; ex quibus sequitur tertium scilicet quod in eadem re simplici non possint esse plura quae differant formaliter, quia scilicet quae differunt formaliter differunt realiter et sic in eadem re simplici erunt plures res*. Cet exposé est exact ; il importe d'observer qu'Alexandre d'Alexandrie ne fait pas mention de la distinction virtuelle, mais seulement de la distinction réelle et de la distinction purement logique, *solum ex ratione vel intellectu faciente*, fol. 93 v, col. a. Il y a, ajoute le Docteur Franciscain, une autre opinion : *Alius modus possibilis poni est quod aliqua sunt unum realiter, quae tamen non sunt unum formaliter et quidditative, quia oportet quod quae sunt unum realiter sunt unum omni modo unitatis, puta quidditatis, vel per se primo. Dicimus enim quod ens et unum sunt unum realiter et non sunt tamen unum quidditative et per se.* Alexandre d'Alexandrie s'arrête longuement à l'exposé des raisons qui militent en faveur de ce sentiment, fol. 93 v. col. b-94 r col. a. Les arguments qu'il invoque ne se rencontrent pas en ces termes chez Duns Scot : l'on ne voit pas qu'il ait été amené à embrasser ce sentiment principalement en vue de mieux résoudre les mystères de la Vie divine — préoccupation qui est manifeste chez S. Bonaventure et le B. Duns Scot.

separari a fixo esse alterius, diversa autem intentione, quia conceptus unius ex eadem realitate potest concipi praeter conceptum alterius, qualia sunt verum et bonum quia fixum esse veri et fixum esse boni inseparabilia sunt, et tamen intellectus, qui inseparabilia secundum rem potest separare, potest concipere unum, non concipiendo reliquum ; et ideo intentio dicitur quasi intus tendentia, quia intellectus tendens in intraneitatem rei, infra eamdem intraneitatem reperit duos conceptus, quos conceptus propter sui intraneitatem intentiones possumus appellare.

(1) *In Met.* lib. 5, text. 10, fol. 116v ; lib, 5, text. 15, fol. 125v-126r ; lib. 7, text. 7, fol. 191v. Cfr. Sbaralea l. c.

Digitized by Google

Toutefois, chez Alexandre d'Alexandrie, comme chez le Docteur Marial, il est facile de constater le désir d'éliminer le subjectivisme et le nominalisme : *quae quidem identitas vel diversitas non est per intellectum sed praecedit omnem actum intellectus, qui intellectus non facit eam sed invenit,* fol. 93 v. col.b. Sous la plume d'Alexandre d'Alexandrie le terme *formalitates* correspond à plusieurs autres : *rationes objectivae, esse quidditativa, conceptibilitates.* Bien plus, le Docteur Franciscain fond la formule bonaventurienne, *differunt penes modum se habendi* — Duns Scot l'avait rapprochée de sa terminologie — avec la formule scotiste et il parle de formalités ou de modes réels, de modes formels : *istae formalitates sive modi formales, modi reales etc.*

Ainsi le courant bonaventurien conduisait une fois de plus à Duns Scot, ou plutôt se ralliait comme naturellement à la direction doctrinale du Docteur Marial.

La théorie de la distinction formelle est encore la seule conclusion logique de la philosophie de S. Bonaventure et des maîtres augustiniens du XIIIe siècle, en général, sur la distinction de l'âme et de ses facultés. Le B. Duns Scot en témoigne lui-même.

L'Ecole Franciscaine, à cette époque, rejeta sans hésitation la théorie aristotélicienne qui introduisait une distinction réelle entre l'âme et ses puissances et considérait les facultés comme des réalités surajoutées et distinctes à la manière des accidents. (1) Elle enseignait que l'âme et ses puissances sont consubstantielles, tout en maintenant qu'il y avait entr'elles plus qu'une simple distinction de raison. S. Bonaventure, Guillaume de la Mare dans son *Commentaire sur les Sentences* surtout, Peckam, souscrivaient à cette solution, beaucoup plus conforme aux vues de Saint Augustin. (2)

Le B. Duns Scot accepte aussi ce sentiment. (3) A la suite de ces maîtres, il critique le système de S. Thomas d'Aquin et de ses disciples et se prononce contre la distinction réelle. (4) L'opinion qui n'admet qu'une distinction nominale ne lui parait point absolument improbable, *posset sustineri.* (5) Duns

(1) M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale.* Louvain 1912, 376.

(2) SPETTMANN, *Die Psychologie des Johannes Pecham,* 63-66, S. Bonaventure, I, *Sent.*, d. 3, p. 2, art. I, q. 3, *Scholion,* vol. I 87-88.

(3) P. KLUG, O. M. C., *Die Lehre des sel. Johannes Duns Skotus über die Seele,* dans la *Philosophisches Jahrbuch,* Fulda 1923, XXXVI 137-142.

(4) *Ox.* II, d. XVI, q. I, n. 4-10, XIII 24-28 ; *R. P.* ib. n. 2-7, XXIII 67-70 ; KLUG, l. c.

(5) *Ox.* l. c. n. 16, XIII 40 ; *R. P.* l. c. n. 17, XXIII 74.

Digitized by Google

Scot toutefois ne l'accepte point. Les formules chères aux augustiniens du XIIIe siècle, à savoir que les puissances jaillissent de la substance de l'âme, qu'elles tiennent une sorte de milieu entre les formes accidentelles et les formes substantielles, qu'elles sont comme des parties de l'âme, l'ont trop impressionné. Il faut les sauvegarder : *Quia via haec non posset salvare aliquas auctoritates quae ponunt quod potentiae exeunt et quod fluunt ab essentia et hujusmodi, ideo dico aliter.* (1) Ainsi le sens traditionnel de Duns Scot le conduit à la distinction formelle : c'est cet attachement qui le maintient fidèle à l'opinion de S. Bonaventure.

Cet essai est nécessairement incomplet. Il faudrait en effet éditer les documents signalés dans cet article — les *Quaestiones* de Jean de Pouilly, de Pierre de Trabibus et d'Alexandre d'Alexandrie, — insister sur le fait très important que des philosophes augustiniens comme Mathieu d'Aquasparta soutiennent que les attributs divins diffèrent entr'eux *circumscripto omni intellectu* (2) — ce qui est le germe de la distinction formelle et par suite est combattu par des aristotéliciens comme Jean de Pouilly. — Il y aurait aussi à étudier plusieurs autres maîtres, tel Pierre d'Angleterre que le R. P. Pelster S. J., appelle un précurseur de Duns Scot (3). Ces études ultérieures confirmeraient la conclusion qui s'impose d'ores et déjà. Pendant des siècles, la distinction formelle a été regardée comme la grande « innovation » du B. Duns Scot et la plus malheureuse trouvaille de son génie. Que cette opinion soit peu satisfaisante, ce n'est pas évident : des philosophes et des théologiens de premier ordre — S. Bonaventure et Duns Scot — y ont vu le meilleur

(1) *Ox.* l. c. n. 17, XIII 43 ; n. 19, ibid. 44 : *Secundum istam viam possunt salvari omnes auctoritates illae, quae dicunt quod hujusmodi potentiae egrediuntur ab essentia animae, ut quaedam virtutes, item quod sunt mediae inter formas substantiales et accidentales, quia sunt quasi passiones animae et passio egreditur a subjecto vel ebullit, sunt tamen idem essentiae animae ut dictum est ; et possunt etiam dici partes secundum quod nulla dicit totam perfectionem essentiae continentis sed quasi partialem* etc. Mêmes affirmations dans les *R.P.*, n. 18-19, XXIII 74-75. Cfr. Klug, l. c. 141.

(2) *Quod.* I, q. 1 : *Primo quaeritur utrum omni intellectu creato circumscripto essent in Deo plura essentialia attributa*, dans le cod. 44. fol 86 r de la Bibl. Mun. de Todi. Après avoir critiqué deux opinions, Mathieu d'Aquasparta ajoute : *Et ideo tertius modus est dicendi quod ista distinctio secundum rationem non fundatur in intellectu actualiter apprehendente sed fundatur in illa plenitudine perfectionis quae est in summo, in quo vere sunt ista quae sibi attribuuntur, et licet per omnimodam identitatem, tamen cum apprehensibilitate secundum diversum modum et rationem ab intellectu creato, si esset, et ipsemet divinus intellectus intelligit essentiam divinam cum ista plenitudine tamen ut apprehensibilem sub alia et alia ratione.*

(3) *Thomas von Sutton*, l. c. 250 note I.

Digitized by Google

moyen de résoudre les problèmes insondables de la Vie divine (2). De plus la théorie scotiste maintient fortement l'objectivité de la connaissance et c'est sans doute pour ce motif que les Nominalistes, fort peu distants des disciples de S. Thomas d'Aquin, comme l'a remarqué Mastrius, l'ont tant combattue. A ce double titre elle peut encore rendre à la pensée contemporaine plus d'un service. Qu'elle soit une « innovation », la preuve du contraire est faite. Sous un nom ou un autre, elle est partout avant Duns Scot dans les mouvements d'idées qui se réclament de S. Augustin. L'alternative est déjà posée bruyamment entre aristotélisme et augustinisme. Le B. Duns Scot ne fait que se prononcer pour ce dernier. Comme s'il voulait marquer d'une façon ineffaçable le caractère de sa pensée, à l'encontre de Jean de Pouilly qui s'incline devant Aristote avec un sentiment de respect voisin de l'adoration, le Docteur Franciscain en appelle à l'autorité de l'Evêque d'Hippone et *plus que nulle part ailleurs dans son œuvre entière,* il argumente d'après le *De Trinitate* et les autres écrits de S. Augustin (3). Aussi l'historien a-t-il le devoir de reconnaître que dans le problème de la distinction formelle, le B. Duns Scot est éminemment traditionnel et qu'il incarne dans sa haute personnalité le plus grand et le plus fécond des courants de la pensée médiévale.

(A suivre.)

Fr. EPHREM LONGPRÉ O. F. M.
Collège S. Bonaventure.

(2) Cfr. RADA, *Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum,* Venise 1598, Contr. IV, 72-109 ; DÉODAT DE BASLY, *Capitalia Opera, Synthesis theologica,* Le Havre 1911, vol. 2, XL-XLIII.

(3) Les disciples de Duns Scot ont toujours mis en relief les rapports qui unissent ici la pensée de S. Augustin et du Docteur Franciscain. Dès le XIVe siècle, François de Mayronnes, l'un de ceux qui ont le mieux étudié le docteur d'Hippone à cette époque, cfr Hurter, *Nomenclator litterarius 2,* vol. II 524, établit longuement dans son *Commentaire abrégé sur les Sentences,* I, d. 33, q. I, Venise 1520, fol. 120 verso, que l'opinion de Duns Scot est *de intentione Sanctorum et maxime B. Augustini in libro De Trinitate ;* il le démontre *per quatuor auctoritates, per quatuor regulas ejusdem B. Augustini, ex B. Augustini solutione duorum errorum, etc.* De son côté, Stümel, l. c. controv. 6, vol. II 141, écrit : *Quanti facienda sit vel minima unius Patris periodus, Doctor Subtilis non ignoravit ; hinc ubique in suis operibus ita suas sancivit sententias ut nulla sibi propria, sed et esset S.S. Patrum, vel saltem Augustini, qui eamdem cum Scoto cathedram obtinuisse videtur. Hinc quando, I, d. 2, q. 7, n. 45,-46, et d. 8, q. 4, n. 6, suam de distinctione in divinis opinionem asseruit, hunc Augustinum et aquilam et solem sibi faces praebentem habuit praesentem ; per Augustinum quippe illam probavit, per Augustinum velut omnium Patrum oraculum, cum ante Augustinum vix ullus extiterit, quem idem Augustinus Deo plenus non redoleat ; nec post Augustinum alius qui ab ipso dissideat, mentem suam stabilivit.* »

Digitized by Google

LES ÉTUDES ORIENTALES DU T. R. P. HILAIRE DE BARENTON

Les revues théologiques et scientifiques françaises et étrangères ont, à plusieurs reprises et de manières différentes, apprécié, en ces derniers mois, les travaux publiés par le R. P. Hilaire de Barenton sous le titre d'*Études Orientales*.

Ces *Etudes* comprennent cinq volumes ainsi intitulés :

1° *La langue étrusque dialecte de l'ancien égyptien*. Grammaire, lexique de 450 mots, traduction de 5 morceaux choisis (1) ;

2° *Le temple de Sib Zid Goudéa, Patési de Lagash* (2100-2080 av. J.-C.) *et les premiers empires de Chaldée*. (2)

3° *Le temple de Sib Zid Goudea. Patési de Lagash et les origines italiennes ou les deux Empires latin et osco-basque*. (3)

4° *Le Mystère des Pyramides et la chronologie sothiaque égyptienne reconstituée sur de nouvelles bases*. (4)

5° *Abraham en Egypte et en Chanaan ; Le pays et les peuples*. (5)

Il suffit de remarquer les dates où ces ouvrages ont paru pour se rendre compte que l'érudit Capucin est un travailleur acharné.

Le R. P. Hilaire est également un chercheur doué, au plus haut degré, de l'esprit synthétique. *Les Etudes orientales*, en effet, pour différents qu'apparaissent de prime abord leurs objets, constituent cependant simplement la synthèse des travaux encyclopédiques que leur savant auteur poursuit, depuis plus de vingt-cinq ans, sur la révélation primitive, son contenu primordial et ses déformations successives. Sur ce point particulier le

(1) Leroux et Geutner, Paris, 1920. Prix : 10 fr. ; franco 10 fr. 30.
(2) Geutner, Paris, 1921. Prix : 12 fr. ; franco 12 fr. 50.
(3) Leroux, Paris, 1922. Prix : 15 fr. ; franco 15 fr. 60.
(4) Leroux, Paris, 1923. Prix : 20 fr. ; franco 20 fr. 60.
(5) Savaete, Paris, 1923. Prix : 5 fr. ; franco 5 fr. 30.

Digitized by Google

R. P. s'explique d'ailleurs lui-même avec précision et détermine la position qu'il adopte.

Après avoir cité le célèbre texte d'Arnobe (ad Gentes 11-62) sur les mystères étrusques, le R. P. nous déclare en effet que ce document affirme trois choses :

« 1° *La foi des Anciens en une participation ou renaissance à* « *la vie divine.*

« 2° *L'espérance que cette renaissance leur ouvrait les voies* « *de l'immortalité bienheureuse.*

« 3° *La conviction* « *que le moyen d'obtenir cette renaissance* « *et cette immortalité était le sacrifice sanglant de certaines* « *victimes à certaines divinités* ».

Et le R. P. d'insister : « *Tous les textes, tous les rites* « *religieux de l'Antiquité parlent et agissent d'après cette* « *croyance fondamentale et ils en découlent par une trame* « *logique, raisonnée, souvent entachée de supertitions plus ou* « *moins grossières mais où, sous l'erreur même,* errare huma- « num est, *on reconnaît facilement l'effort de la raison pour* « *rattacher ces événements aux principes que nous venons* « *d'énoncer...* » (1)

Ces quelques mots suffisent pour indiquer à nos lecteurs le secret des heureuses trouvailles de l'auteur et pour mettre aussi en évidence le principe d'où découlent des conclusions contredites par certains savants. Pour nous, ce fil d'Ariane en main, il nous reste à parcourir d'un pas rapide les dédales, obscurs parfois, où nous entraînent les Etudes orientales.

I.

Les différents problèmes greffés sur les origines de l'homme ont toujours passionné le P. Hilaire.

Sa curiosité, perpétuellement en éveil, fut attirée, en ces dernières années, par un peuple à la fois connu et ignoré : le peuple étrusque. Les Etrusques, on le sait, habitaient l'Italie centrale avant les Romains mais d'où y étaient-ils venus, quelle était leur religion, leur civilisation, autant de questions restées sans réponse.

Pour Deecke, Torp-Pauli, Martha et d'autres encore qui avaient lu et essayé de déchiffrer les inscriptions des tombeaux étrusques sans parvenir à leur trouver un sens, la langue de ce peuple mystérieux se rattachait au groupe indo-européen. Les

(1) *Le Temple de Sib Zid Goudéa*, fasc. 1er, Introd. p. 8 et 9.

Digitized by Google

savants allemands, en particulier, en voulaient faire un dialecte greco-latin-sanscrit. Sous l'empire de cette conviction, ils travaillaient à relever avec acharnement, « *sur les monuments* « *étrusques, les quelques mots qui par leur assonance parais-* « *saient présenter un rapport quelconque avec des termes latins* « *ou grecs et aussi ceux qui de par leur situation sur une pierre* « *tombale ils jugeaient*, d'intuition, *posséder tel ou tel sens ou* « *bien caractériser des noms propres* » (1). Les résultats fournis après un demi siècle de travaux, par cette méthode furent à peu près nuls.

Sur ces entrefaites, le P. Hilaire fut amené, en lisant l'ouvrage de Martha, à étudier la question. Les Latins, nul ne l'ignore, nous ont laissé la traduction précise d'une trentaine de mots étrusques, insérés dans leur littérature. Or, en ces trente mots, l'ingénieux philologue, grâce à sa connaissance étendue des langues anciennes, reconnut, après examen, des vocables d'origine égyptienne. Tout aussitôt il leur appliqua les règles de la grammaire égyptienne et tenta de les interpréter d'après le dictionnaire copte-hieroglyphique. Il y réussit. Ces résultats une fois obtenus, le R. P. procéda de la même manière pour une cinquantaine d'autres mots étrusques dont le sens général était connu et il réussit à les identifier avec un égal succès. Une fois en possession de cette clef linguistique, le savant capucin passa à la traduction de cinq morceaux choisis (entre autres du célèbre Texte de Pul) auxquels il parvint à donner un sens rationnel.

Ces patientes études ont amené le R. P. à penser que les Etrusques sont d'origine chaldéenne; qu'au troisième millénaire avant notre ère ils ont habité l'Egypte dont ils ont adopté la langue et qu'enfin, ayant émigré en Italie, ils ont transmis aux Romains leurs rites religieux, leurs lois civiles, plusieurs mots de leur dialecte et quelques-unes de leurs règles de grammaire.

La science anglo-saxonne accueillit sans bienveillance les travaux du Père Hilaire. L'*Orientalistische Literaturzeitung* dans son n° d'août 1921 l'accusa d'avoir pris des noms propres pour des noms communs et d'avoir divisé des mots indivisibles (2).

(1) R. P. Hilaire. *Réponse aux objections sur « la Langue étrusque, dialecte de l'ancien égyptien »*, formulées par l'*Orientalistische Literaturzeitung*. Appendice aux *Etudes Orientales*, n° 2.

(2) Le P. Hilaire répondit : « En étrusque, comme dans toutes les langues primitives les noms propres ont un sens, comme les noms communs. C'est le contexte qui décide si tel nom est propre ou commun... » et le R. P. établit que dans ses traductions il suit toujours les exigences du contexte; donc l'objection ne porte pas. Il prouve en outre que les mots étrusques placés entre deux points doivent être divisés.

Digitized by Google

Par ailleurs *The Journal of the Royal asiatic Society* (oct. 1921) déclara la nouvelle théorie inadmissible et persista à prôner l'origine indo-européenne de l'étrusque (1).

Les déductions du consciencieux chercheur semblent au contraire, avoir impressionné favorablement la science française.

Le R. P. Scheil, de l'Institut, n'hésita pas à présenter l'ouvrage en question à l'Académie des Inscriptions et Belles lettres et M. A. Cuny dans la *Revue des Etudes Anciennes* (Avril-Juin 1923), de Bordeaux, admit sinon la thèse intégrale du savant capucin, au moins l'origine certainement égyptienne de plusieurs mots étrusques.

D'ailleurs, comme le R. P. le fait remarquer lui-même, son travail est un premier essai destiné à montrer que l'étrusque se rattache, avec quelques emprunts aux langues sémitiques et sumériennes (chaldéennes), à l'égyptien. Les traductions fournies ne seront vraiment acquises que lorsque des études semblables à celles-ci, opérées sur des textes encore indéchiffrés, permettront de fixer par comparaison, de manière définitive, la valeur réelle des mots.

Cependant, si, dès maintenant la question de l'origine de l'étrusque a été posée d'après des principes entièrement nouveaux, s'il existe, actuellement, un lexique de 450 mots étrusques qui a servi à éclaircir de véritables rébus, c'est au R. P. Hilaire que la science le doit.

II

La seconde *Etude orientale* nous offre une traduction nouvelle et complète des deux cylindres de Goudéa conservés au musée du Louvre.

Ce travail est intitulé le *Temple de Sib Zib Goudéa*, et se divise en deux volumes.

L'un traite des premiers empires chaldéens et l'autre des origines italiennes. Le premier fascicule nous offre avec la traduction des cylindres une précieuse chronologie des premiers empires chaldéens et le second nous livre la pensée de l'auteur sur l'origine chaldéenne de certaines races européennes.

Ces études ont été conduites d'après des principes dont l'auteur tient à nous découvrir la nature.

L'importance du texte de Goudéa apparaîtra à nos lecteurs

(1) Dans sa réponse, grâce à son érudition, le P. Hilaire put démontrer au critique anglais « l'insuffisance de sa science égyptologique. »

Digitized by Google

sous son vrai jour, déclare-t-il... « *quand ils sauront que beau-* « *coup des institutions religieuses, politiques et sociales qu'il* « *décrit se trouvent avoir été adoptées en Italie et spécialement à* « *Rome où elles apparaissent identiquement les mêmes, aux* « *siècles qui précédèrent notre ère, chez les Latins comme chez* « *les Etrusques...* » (1)

Et un peu plus loin, le R. P. ajoute : « *Notre traduction tirera* « *toute sa force et sa précision de la connaissance que nous* « *avons acquise de la mentalité religieuse propre à ces races* « *primitives de la Chaldée.* » (2)

Et encore « *nous allons rendre à ces textes leur véritable* « *esprit...* (3) » et enfin : « *Dans les questions religieuses dont* « *traite le texte que nous traduisons, on peut dire que la foi* « *religieuse... (des Chaldéens)... ne différait guère de celle qui* « *se retrouve au fond de toutes les traditions antiques...* »

Ajoutons que l'auteur a fourni ces explications précises afin de légitimer la traduction qu'il a donnée de passages restés inintelligibles pour Thureau-Dangin, Langdon et Witzel. Grâce à ces savants, les fameux cylindres nous avaient déjà révélé quelques-uns de leurs secrets, toutefois avant celle du P. Hilaire aucune traduction complète du texte de Goudéa n'avait pu être établie.

Ce texte imprimé dans l'argile, à coups de stylet, en caractères chaldéens, par les scribes de Goudéa, vingt et un siècles avant notre ère, a été rédigé en langue sumérienne. Il se déroule sur deux cylindres A et B et raconte la construction d'un temple édifié par le Patesi (4) de Lagash (5), Goudéa (6).

Le cylindre A débute en nous dépeignant « *la grande désola-* « *tion dont souffrent la ville et la eontrée de Lagash du fait* « *d'une terrible sécheresse* » (7).

A la suite de songes mystérieux le Patési alla consulter la déesse Nina et celle-ci lui ordonna d'élever un temple au Dieu Ningursu. Goudéa en fait solennellement le vœu.

(1) *Le Temple de Sib Zid Goudéa.* I vol. Introd. p. 5.

(2) *Le Temple de Sib Zib Goudéa*, etc. 5 vol. Int. p. 5.

(3) Ibid. p. 6.

(4) Patési : prince chaldéen soumis à un suzerain.

(5) Lagash : ville située entre le Tigre et l'Euphrate, sur le Shaat-el-Haï, canal qui réunit les deux fleuves.

(6) Goudéa semble avoir été Patési (gouverneur) de Lagash pendant une vingtaine d'années (2100-2080 av. J.-C.). Les suzerains de Lagash paraissent avoir varié plusieurs fois. En tout cas on peut affirmer que Goudéa gouverna la ville de Lagash de la quatrième à la vingt-quatrième année de Dungi, roi d'Ur, suzerain de Lagash.

(7) Cylindre A. Colonne I.

Digitized by Google

L'édifice projeté devait devenir à la vérité une véritable cité. Aussi pour mener a bien sa construction et pourvoir à son entretien, le Patési n'hésite-il pas à quêter en personne non seulement dans sa bonne ville de Lagash, mais encore dans la contrée avoisinante.

Le cylindre B nous décrit les fêtes célébrées lors de la dédicace du Temple et nous fournit la liste complète de ses dignitaires.

Il serait trop long de les nommer tous. Contentons-nous de citer :

Le chef des gardes : Gal-alim, fils de Goudéa ;

Le chef de guerre : Lugal-kur-dub ;

Le chef de la défense : Kurshuma-X-huam ;

Le grand-prêtre : Lugal-si-sa ;

Le chef de la prière : Shakan-Shabar, etc...

Au service du Temple nous trouvons encore un chambellan, un échanson, une sorte de fermier général, régisseur des terres possédées par le dieu, un architecte, enfin un grand nombre d'intendants, de surveillants, d'artisans et de laboureurs.

A noter aussi la présence dans l'enceinte sacrée de sept Vierges-prêtresses qui « *par un décret bienveillant de Goudéa, par* « *ordre, furent enfermées pour le service du seigneur dieu* « *Ningursu* » (1).

Le dit seigneur-dieu Ningursu très touché, sans aucun doute, de se voir ainsi honoré par les pieux habitants de Lagash et porté en outre à la bienveillance, grâce aux sacrifices nombreux et magnifiques que Goudéa lui offrit, répandit sur le Patési, d'abord, sur la ville ensuite et enfin sur toute la contrée l'abondance de ses bénédictions, si bien que l'âge d'or (du moins si nous en croyons la colonne XVIII du cylindre B) revînt fleurir en Moyenne-Chaldée.

. . . . . .

Bien des fois nous sommes tous restés rêveurs devant l'antiquité presque fabuleuse attribuée par les assyriologues aux premières dynasties historiquement connues. Or, dans la portion finale de son ouvrage, le P. Hilaire essaie de dissiper les brumes dont s'enveloppe ce lointain passé.

En effet les deux dernières parties du volume : *la chronologie de Goudéa. Les empires primitifs et les traditions babyloniennes,* mettent en évidence : *1° la cause des erreurs commises ; — 2° la simultanéité de plusieurs dynasties.*

(1) Cylindre B — Verset 1.

Digitized by Google

Le principe de nombre d'errements réside en la foi ajoutée par la plupart des assyriologues aux calculs de Nabonide (550 av. J. C.). En dépit de sa science, Nabonide, dépourvu des moyens d'information dont dispose l'assyriologie moderne, semble s'être trompé lors qu'il a donné comme successives des dynasties dont plusieurs avaient été contemporaines.

En effet, le R. P. l'établit grâce à des synchronismes bien justifiés qui entraînent la conviction, les huit dynasties principales de l'ancienne Chaldée, à savoir celles d'*Isin,* de *Babylone,* de *Kisk-Akkad,* d'*Uruch,* de *Larsa,* d'*Ur,* de *Lagash,* d'*Umma,* furent contemporaines.

Le R. P. Hilaire, en dressant ces listes chronologiques peut avoir l'espérance d'amener un progrès décisif de la science assyriologique.

III.

Le deuxième volume de ce même ouvrage est divisé en quatre parties : *1° Les deux cylindres A et B de Goudéa ;* traduction française. *2° Goudéa et les origines italiennes. 3° Les deux empires latin et osco-basque. 4° La philologie des noms de la famille, de l'eau, du vin, de l'écriture et de l'homme dans les langues chaldéo-égyptiennes et indo-européennes.*

Faisant une analyse objective nous ne dirons rien de la traduction française des cylindres de Goudéa sinon qu'elle rend plus intelligibles des passages que le mot à mot pouvait obscurcir.

Venons-en, plutôt, aux comparaisons que le P. Hilaire fait dans la deuxième et la troisième partie de son ouvrage, entre les mœurs chaldéennes, révélées par les cylindres de Goudéa et celles du monde greco-romain. Avec l'aide d'une érudition très remarquable, le savant auteur entend démontrer :

1° Que « *le latin est un mélange de plusieurs langues dans* « *lequel le chaldéen entre pour une bonne part* » (1).

2° Que les institutions religieuses, civiles et politiques des Latins prouvent « *les origines chaldéennes des peuples ita-* « *liotes* » (2).

3° Que non seulement « l'*Italie fut une colonie chal-* « *déenne* » (3) mais encore que les deux races colonisatrices de

(1) *Temple de Sib Zid Goudéa.* 2me Fascicule, p. 36.
(2) *Ibid.*, p. 65.
(3) *Id.*, 3e partie, p. 72.

Digitized by Google

l'Europe occidentale, les Latins et les Osco-basques sont elles aussi venues de Chaldée.

Le R. P. trouve des confirmations à sa thèse jusque dans les menhirs, les cromlechs, les Korrigans et les sabbats de Bretagne, jusqu'auprès même du légendaire Roi Arthur, le chef des chevaliers de la Table ronde! D'après notre auteur le Roi Arthur aurait emprunté son nom aux vocables égyptiens Art Hor (le prêtre qui offre le vin) et il ne serait que la réincarnation celtique de l'antique « *prêtre égyptien d'Horus, président au* « *sacrifice de la Table ronde* » (1).

Dans l'incapacité où nous nous trouvons de suivre notre guide dans cette revue passionnante de nombre de peuples oubliés ou disparus, disons seulement que la *quatrième partie* du volume abonde en rapprochements philologiques ingénieux et serrés. Ils découlent tous des lois philologiques exposées par le R. P. dans son ouvrage *l'Etrusque, dialecte égyptien*. Il n'y a donc pas lieu d'y revenir mais il importe de dire que le R. P. y voit une précieuse confirmation de sa thèse.

Pour conclure ce paragraphe, on peut affirmer sans crainte que désormais nul orientaliste ne pourra se désintéresser ni de la traduction nouvelle des cylindres de Goudéa ni des synchronismes et des chronologies si magistralement présentés par le R. P. Hilaire.

IV.

La traduction des morceaux choisis étrusques, celle des cylindres chaldéens nous ont déjà fait remonter bien avant dans la suite des siècles. De cette incursion, le R. P. ne se contente pas et voici qu'il nous présente dans son quatrième ouvrage le *Mystère des Pyramides,* une traduction nouvelle d'un texte « *de la Pyramide de Pépi 1er, document plus ancien de* « *deux siècles que celui de Goudéa* » (2). Que l'ancienneté de ce passage remonte à 2.300 av. J.-C., c'est là une opinion personnelle à l'auteur et pour la légitimer il est amené à reconstituer dans son ensemble la chronologie pharaonique.

Rappelons très fidèlement ses déductions. Les Egyptiens, écrit-il, connaissaient trois sortes d'années : deux années fixes, une année vague.

La première année fixe *(dite des hiérogrammates)* se réglait

(1) *Id.*, 4e partie, p. 86.
(2) *Myst. des Pyramides.* — Introduction.

Digitized by Google

sur l'une des phases initiales de la bienfaisante crue annuelle du Nil ; elle commençait au jour d'arrivée du *flot rouge* (1), (exactement les 15-19 juillet grégorien).

Elle comportait 365 jours avec bissextile, était divisée en 12 mois de 30 jours. Quand les mois de 30 jours étaient révolus, on ajoutait à l'année 5 jours complémentaires.

La deuxième année fixe (*dite copte*) fondée sur l'observation des solstices d'hiver et de l'équinoxe du printemps, commençait au 24 août grégorien. Elle se rapproche de l'année romaine, elle aussi rattachée à l'équinoxe du printemps.

Enfin les Egyptiens connaissaient encore une autre année dite *année vague* ou mobile.

Expliquons rapidement comment ils furent amenés à l'adopter.

« Les savants astronomes qui observaient le ciel remarquèrent « *Les savants astronomes qui observaient le ciel remarquèrent « que l'étoile la plus brillante des nuits, Sirius, (en égyptien « Sothis) faisait son lever héliaque et commencait à paraître à « l'horizon au moment même du solstice d'été, ils appelèrent « cette date le lever De Sothis.* » C'était le 19 juin grégorien, bientôt remplacé par le 19 juillet (2).

Ils en firent le point de départ d'une année de 365 jours, sans bissextile ; aussi « *étant trop courte d'un quart de jour, cette « sorte d'année avança-t-elle sur l'année naturelle marquée par « les saisons, les équinoxes et les solstices, d'un jour tous les « 4 ans et de 25 jours par siècle...* »

Au lieu de corriger cet écart, les Egyptiens préférèrent voir cette année « *devancer le solstice d'un jour tous les 4 ans. Ils « estimèrent même que cette avance régulière constituait un « procédé chronologique du plus haut intérêt. Car pour fixer à « jamais un événement dans le temps, il suffisait de dire « c'était « l'annee où le premier de l'an devançait le solstice de tant de « jours* ».

L'année ainsi constituée pris le nom d'année vague parce que son premier de l'an avançant de 24 heures tous les 4 ans 12.855, vagabondait « *à travers les saisons et les mois depuis « le solstice d'été jusqu'à l'équinoxe de printemps, au solstice*

(1) Ainsi nommé parce qu'il était chargé des apports terreux rougeatres ramassés en chemin

(2) Ce premier mois s'appela mésori. Mais bientôt les Egyptiens reportèrent leur premier de l'an au 19 juillet grégorien, qui était le 1er thot, afin de le faire coincider avec la grande crue du Nil. Mésori devint alors le dernier mois de l'année. *Le mystère des pyramides*, p. 10.

Digitized by Google

« *d'hiver, à l'équinoxe d'automne, pour revenir au point de* « *départ...* »

Les Egyptiens calculèrent « *le nombre d'années qu'il fallait à* « *ce cycle pour reculer d'une semaine et ils créèrent le cycle de* « *25 et 30 ans ; pour reculer d'une saison et ils créèrent le cycle* « *de 500 ans dit période du phénix ; pour reculer d'une année* « *entière et ils eurent le cycle de 1508 ans, qu'ils appelèrent la* « *grande année, l'année de Dieu, l'année sothiaque* » (1).

L'année vague était la véritable année religieuse ; les deux autres avaient plutôt un caractère civil. C'est donc à elle qu'appartenait le calendrier des fêtes. Or ce calendrier était, pour chaque mois, divisé en semaines de 7 jours, et le 7, le 14, le 21, le 28 et encore le 30, qui finissait le mois, étaient sabbatiques. De même les 5 jours complémentaires qui terminaient l'année étaient eux-mêmes sabbatiques, ce qui donnait un total de 65 jours sablatiques pour l'année vague tout entière.

Après avoir déterminé de la sorte le calendrier égyptien, le R. P. Hilaire est à l'aise pour fixer les dates, si importantes au point de vue chronologique, de la célébration des Seds ou jubilés.

D'après notre savant auteur « *il y avait jubilé quand le grand* « *jour de l'inondation du Nil (19 juillet grégorien) coïncidait* « *avec un jour sabbatique* ».

Cette règle redresse nombre d'erreurs commises par des égyptologues trop confiants dans les données des Grecs, reprises par les savants allemands.

On avait cru, en effet, jusqu'ici, que la durée totale du cycle Sothiaque était de 1460 ans et que l'intervalle entre les Seds qu'il comporte était rigoureusement de 30 ans.

Or à l'application, ces théories apparaissent fausses ; il est impossible, en effet, d'expliquer avec leur concours les faits et les dates transmis par les monuments.

Grâce aux supputations, citées plus haut, l'auteur non seulement prouve : 1° *Que la période Sothiaque était de 1508 ans,* mais de plus : 2° que l'intervalle entre les Seds n'était pas de 30 ans mais comportait 12 séries comptant chacune 4 intervalles de 29 ans, suivis d'un intervalle de 8 ans et qu'enfin le cycle s'achevait par une dizaine de jubilés dans le court espace de 25 ans.

Le cycle Sothiaque ainsi reconstitue la chronologie de toute

(1) *Le mystère des pyramides,* p. 12 et passim.

Digitized by Google

l'histoire égyptienne *(Ancien, moyen et nouvel Empire)* se légitime sans difficulté. Pour justifier pleinement sa chronologie le R. P. la montre en parfait accord avec de nombreuses dates d'éclipses solaires et lunaires enregistrées par les monuments et dont l'identification n'avait pu être faite avec l'ancienne théorie « *Il en est de même des doubles dates égyptiennes et persanes* « *des papyrus araméens d'Eléphantine, jugés inexplicables et qui* « *se justifient automatiquement dans le système nouveau.* » (1)

Par ailleurs les divers synchronismes qui établissent les rapports entre l'histoire de l'Egypte et celle de Chaldée, d'Assyrie et d'Israël font honneur à la fois à la Science et à la sagacité de l'auteur.

Il serait ainsi désormais permis de considérer comme fixées, de façon rigoureusement scientifique, les chronologies chaldéenne, assyrienne et hébraïque, jusqu'alors dépourvues de base solide et de contrôle sûr. Les reproduire ici nous est malheureusement impossible.

Notons seulement que le P. Hilaire fait descendre Abraham en Egypte sous Sesostris II (1974-1955) ; qu'il nous représente Joseph comme ayant été esclave en Egypte sous Apophis (1812) ; qu'enfin il place l'Exode en 1470 sous les Pharaons Amenhotep IV et son fils Akenckrès, vers la fin de la XVIIIe dynastie, quelque dix ans avant que Tout-Ankh-Amon ne s'empara du pouvoir. Les 70 semaines de Daniel et les dates de la naissance et de la mort du Christ (2) sont également fixées en conformité avec les monuments, l'Ecriture et les meilleures traditions.

L'ouvrage continue par une étude très curieuse sur le *Logos* et la *Memra* et leurs lointaines origines et se termine par la traduction des textes de *Pépi,* du *Lapis Niger* et de *La Graufesenque.*

Le texte de Pépi nous livre, au dire du P. Hilaire, la clef du mystère des Pyramides... « Chaque pyramide était un tombeau, mais dans ce tombeau la foi de ceux qui le construisirent voyait un berceau. Chaque Pharaon déposé dans son sein, y était entré avec le germe d'une vie divine.... et il y attendait l'heure où il serait admis « dans la barque sacrée (du dieu-victime) pour « entrer dans les célestes demeures » (3).

Quant aux textes célèbres du *Lapis Niger,* trouvé dans le

(1) Bigourdan, membre de l'Institut, Directeur de l'Observatoire de Paris. « Comptes rendus des Séances de l'Académie des Sciences », t. 176, p. 194.

(2) N. S. Jésus-Christ serait mort en l'an 29, à la Pâque du vendredi 18 mars julien (15 grégorien), 14e jour de la lune.

(3) Mystère des Pyramides, 3e Partie, p. 142.

Digitized by Google

tombeau dit de Romulus ou de Faustulus, au forum romain, et de *La Graufesenque* découvert tout récemment en France dans l'Aveyron, le savant auteur les croit rédigés en dialecte copte-égyptien et il les interprête aisément et rationnellement, suivant sa méthode et ses principes.

Il est interdit à des esprits non initiés, comme nous, de juger un ouvrage tel que le *mystère des Pyramides,* mais nous pouvons nous réjouir des résultats que paraît avoir obtenus par notre savant confrère relativement à la fixation des diverses chronologies, en particulier de la chronologie biblique.

En effet, on pourra discuter quelques-unes des solutions proposées par l'éminent religieux, mais il sera difficile d'en apporter d'autres sans tenir compte des travaux sur lesquels elles s'appuyent.

Ajoutons pour conclure cet exposé trop long et trop bref que la *nouvelle interprétation de la période Sothiaque* a été présentée à l'Académie des Sciences, dans sa séance du 3 avril 1923, par Monsieur Bigourdan, le célèbre astronome, membre de l'Institut. Le long rapport présenté par l'illustre savant a été résumé par le *Journal officiel* (8 avril 1923) dans son compte rendu de la séance.

V

Dans son cinquième et dernier ouvrage paru : *Abraham en Egypte et en Chanaan* le R. P. Hilaire de Barenton ne nous convie plus à écouter la traduction de textes, de cylindres ou d'inscriptions remontant à la plus haute antiquité, mais à regarder avec lui les célèbres fresques égyptiennes de Beni-Hassan.

Maspéro et beaucoup d'égyptologues, à propos de ces fresques, représentant l'arrivée de 37 Asiatiques sur la terre des Pharaons, avaient pensé y trouver la commémoraison picturale de l'entrée d'Abraham et de sa famille en Egypte. Mais trop d'objections s'y opposaient ; spécialement le nom du chef de la caravane, Absha, et la date. L'auteur s'applique à résoudre ces objections.

Cet événement s'est produit sous le règne du Pharaon Sesostris II (1974-1955) ; or c'est précisément à cette époque (exactement en l'an VI de Sesostris II, c'est-à-dire 1968) que ces fresques furent exécutées, et c'est aussi la date de l'entrée d'Abraham en Egypte.

Digitized by Google

Quant au nom du chef de la caravane *Absha* ou *hiq Absha*, il se peut fort bien qu'il ne soit que la traduction en égyptien du nom d'Abram, qui était sumérien. Les noms propres, en effet, avaient alors un sens et même plusieurs sens définis, et c'était l'usage de les traduire dans la langue du pays où l'on se présentait. Or l'auteur montre qu'Absha peut fort bien être une traduction en égytien du nom d'Abram. Tous les deux, en effet, signifient, l'un en égytien, l'autre en sumérien, « surveillant de l'inondation », c'est-à-dire préposé à la distribution des eaux provenant de l'inondation et employées à l'irrigation des terres. Cette charge existait en Chaldée comme en Egypte.

Aucune objection ne s'oppose donc plus absolument à ce que le hiq Absha de Béni-Hassan ne soit Abraham en personne.

Conformément aux directions générales de ses théories, le R. P. entreprend ensuite la description des institutions politiques et religieuses de cette époque, d'ailleurs mieux connue que celle du Pharaon Pépi Ier et du Patesi Goudéa.

Enfin il fait revivre devant nos yeux les peuples de la terre de Chanaan et de la vallée du Jourdain. Il ressuscite les habitants de Sodome et de Gomorrhe avec leurs lois, leurs mœurs, leurs industries, pour notre émerveillement et notre instruction et c'est sur ce fascicule d'une lectureplus facile que se clôt la série actuellement parue des Etudes orientales.

. . . . . .

Comme le lecteur s'en est facilement rendu compte, ces Etudes orientales contredisent beaucoup d'idées reçues et en émettent de toutes nouvelles. Ses conceptions personnelles, le P. Hilaire les défend non seulement avec une « érudition vaste et profonde qui désarme la critique » (1), comme l'ont reconnu les savants allemands, ses adversaires, mais encore parfois avec une pointe d'impatience.

Cette imperfection est légère au regard des qualités de l'auteur et tient à l'ardeur des combats soutenus.

Pour nous, nous ne pouvons qu'être reconnaissants au R. P. H. de Barenton d'avoir entrepris et mené à bien des travaux aussi considérables, aussi ardus et, malgré tout, aussi appréciés du monde savant.

P. GODEFROY.

(1) « Ahnungslosen Selbstvertrauen und profundem Gelehrsamkeit », *Orient. Literaturzeitung* (août 1921).

Digitized by Google

LA PSYCHOLOGIE DE S. FRANÇOIS D'ASSISE

(Suite) (1)

TROISIÈME PARTIE.

FRANÇOIS COMME SAINT FONDATEUR

Coup d'œil rétrospectif. — Dans la *première partie* de cette étude, nous avons examiné le tempérament de François, ses qualités et aussi ses défauts, avant sa conversion. Dans la *deuxième partie* nous avons marqué les différentes étapes de sa conversion et de sa vocation. Nous avons vu comment Dieu visita le jeune étourdi d'Assise. La maladie lui fit comprendre un instant la vanité des créatures. Mais l'ambition de François était si grande, qu'elle l'emporta à la première occasion. Il donna tout naturellement une interprétation matérielle à la vision, qu'il eut la nuit avant son départ pour la Pouille. Il lui fallut, à Spolète, une explication bien claire de Dieu, pour lui faire comprendre que la vision et la promesse antérieures devaient se réaliser d'une manière spirituelle. Dès ce moment, François commença à chercher Dieu, jusqu'au soir mémorable où il sentit l'emprise divine, jusqu'au jour où, devant l'évêque d'Assise, il se donna définitivement à son Père céleste.

Pendant plus de deux ans, il mena la vie d'ermite, vie de prière et de travail manuel, maçonnant et réparant la « Maison de Dieu », pour obéir à la voix du crucifix de Saint-Damien. Enfin Dieu lui « révéla » la vocation spéciale, à laquelle il était appelé. L'audition de l'Evangile de la fête de S. Matthias (24 février 1208),

(1) Voir *Études Franciscaines*, nos d'octobre-décembre 1921, pp. 489-505 ; juillet-septembre 1922, pp. 327-345 ; octobre-décembre 1922, pp. 500-519.

Digitized by Google

lui fit comprendre qu'il devait résolûment embrasser la vie apostolique et la pauvreté évangélique. Quelques semaines plus tard (16 avril 1208), après la triple consultation du livre des Evangiles, il comprit et il affirma nettement, qu'il devait être l'initiateur d'un nouveau groupement, un fondateur d'Ordre religieux.

On sait que les « Pénitents d'Assise » devinrent bientôt nombreux. Examinons maintenant la psychologie de François comme Fondateur, comme chef et conducteur d'âmes.

Comme nous l'avons dit au début de cette étude (1), nous abandonnons dans cette partie le procédé analytique, l'ordre chronologique des événements innombrables qui trouvent place dans cette période, la plus longue et aussi la plus importante de la vie de S. François d'Assise.

C'est du point de vue synthétique, logique, que nous tâcherons de caractériser l'âme du saint Fondateur.

Une mise au point. — Nous tenons à faire observer préalablement que nous n'entendons nullement exposer une théorie de l'âme franciscaine, de l'esprit franciscain, dans son acceptation la plus large.

Bien des auteurs n'ont pas su distinguer entre l'esprit personnel de S. François et l'esprit de la famille franciscaine. L'esprit, la mentalité des premières générations de l'Ordre franciscain n'est pas et ne doit pas être nécessairement la reproduction *adéquate* de la mentalité du saint Fondateur.

C'est méconnaître une des lois les plus élémentaires de l'hagiographie, que de vouloir calquer, jusqu'à la minutie, l'âme d'une famille sur celle de son chef et vice versa. Le seul devoir de l'hagiographe, comme de l'historien, est de faire revivre la physionomie de son sujet, telle qu'elle *a été* en réalité. L'hagiographe doit être objectif et cela n'est pas chose facile.

Que de fois ne doit-on pas appliquer l'épithète de « subjectivisme historique » ou d'hypercritique à certains ouvrages qui prétendent être historico-critiques ! Et cela, parce que certaines convictions personnelles, certaines préoccupations religieuses, et surtout le manque de principes sains touchant le sujet à traiter, viennent troubler le jugement ! M. Paul Sabatier n'a-t-il pas énoncé jadis le principe suivant : « Pour écrire l'histoire, il faut la penser, et la penser c'est la transformer (2) » ?

Cet historien a en réalité transformé l'histoire de S. François,

(1) Voir le n° d'octobre-décembre 1921, p. 498.
(2) *Vie de S. François d'Assise*, 29e éd., Paris, p. XXV.

Digitized by Google

d'après sa propre tournure d'esprit. Parfois, quand des documents le gênent, il fait un triage bien partial; il va même jusqu'à « transformer » le texte en le séparant de son contexte et en associant deux textes qui n'ont aucun lien (1).

Ne peut-on pas rappeler à ce propos les paroles de l'historien Jean Moeller : « Si je ne me trompe, disait-il, il faut être catholique pour écrire l'histoire du moyen-âge avec une véritable intelligence des passions qui s'y agitent et de la force qui les comprime. Il s'agit d'une société qui n'a de vie et de sève que par l'Eglise. L'Eglise donc est le grand fait qui explique tout et le catholique seul a la véritable intelligence des intentions qui la font agir et des moyens qu'elle emploie » (2).

Est-ce à dire que l'hagiographe catholique ne peut pas tomber dans le même défaut de subjectivisme ? Loin de là ! Lui aussi peut parfois exposer sous un faux jour événements et personnages, soit par une admiration excessive pour son héros, soit simplement par idéalisme.

C'est ce qu'on a reproché jadis à la célèbre biographie de S. Francois, publiée par M. J. Jörgensen. Le grand converti danois n'a pas apprécié à sa juste valeur le rôle et la conduite du Cardinal Hugolin, devenu plus tard Grégoire IX, relativement à l'idéalisme personnel de S. François. L'auteur semble faire un grief au Cardinal, de n'avoir pas compris l'idéal sublime de son ami, ou du moins de n'avoir pas pu se mettre au niveau de celui-ci, dans l'organisation de l'œuvre fondée (3). Les deux chapitres qui traitent de « la lutte pour l'esprit de pauvreté » (pp. 341-355) et de « la Règle de 1223 » (pp. 371-384), contiennent en maints endroits des appréciations injustifiées à l'égard du cardinal Hugolin. M. Jörgensen regrette « l'espèce des corrections apportées par lui » (4) dans la rédaction définitive de la Règle de 1223, qu'il appelle, « la règle d'Hugolin » (5). « Nous sommes presque effrayés, dit-il, de voir combien peu il y reste de ce qu'il (François) aurait voulu » (6).

Le passage suivant, emprunté à l'ouvrage de M. Jörgensen,

(1) Voir, de ces faits, des exemples précis, dans la *Neerlandia Franciscana, Iseghem*, tome II, 1919, p. 157.

Voir aussi les justes réflexions du P. F. Van Den Borne, touchant « M. Sabatier et l'avenir des études franciscaines », dans la même revue, t. III, 1920, pp. 161-175.

(2) *Revue d'hist. ecclés.* (Louvain), tome I, 1900, p. 29.

(3) Jörgensen, *Op. cit.*, pp. 348, 349, 372, 373, 376, 377, 378.

(4) *Op. cit.*, p. 371.

(5) *Op. cit.*, p. 373.

(6) *Op. cit.*, p. 376.

Digitized by Google

prouve à lui seul l'idéalisme excessif du saint Législateur d'Assise et aussi de l'historien danois lui-même : « Ainsi François eut sans cesse à constater que ce qu'il avait écrit se trouvait effacé, ou bien modifié jusqu'à en être méconnaissable. Il avait été conduit, notamment, par sa grande vénération pour le sacrement de l'autel, à décréter que tout frère qui trouverait à terre, ou dans un endroit peu convenable, un morceau de papier sur lequel seraient écrites les paroles de la consécration de la messe, ou même qui porterait seulement les mots « Dieu » ou « le Seigneur », aurait à recueillir respectueusement ce papier, et à le garder avec honneur (1). Mais les nouveaux chefs de l'ordre ne voulurent point transmettre aux frères cette expression, merveilleusement délicate, d'une piété ne pouvant se résigner à voir des paroles saintes profanées en aucune façon ; et ils répondirent à François que l'accomplissement d'un ordre comme celui-là serait excessif ! » (2)

On peut se demander également si M. Jörgensen ne dramatise pas trop fortement la mélancolie de François qui, l'agonie dans l'âme, ne peut empêcher l'exclusion de certains textes sacrés qui lui étaient chers et qu'il avait placés dans la Règle.

Voici, d'après Jörgensen, le récit de l'angoisse poignante ressentie, à cette occasion, par S. François : « C'était également, pour François, un véritable chagrin de ne pas voir admises, dans la Règle définitive de son ordre, les paroles de l'Evangile qui, jadis, avaient produit une impression énorme sur lui-même et ses premiers amis, ces paroles qui lui avaient été dites pendant la messe de saint Mathias à la Portioncule, et que, de nouveau, il avait lues dans le Livre Saint lorsqu'il l'avait consulté

(1) Nous tenons à faire remarquer qu'en réalité la préoccupation de S. François, à ce sujet, allait encore plus loin que M. Jörgensen ne l'exprime dans le texte cité. Voici le texte authentique de la I Celano, n. 82 : «... Ubicumque scriptum aliquid, sive divinum sive humanum, in via, in domo, seu in pavimento inveniebat, reverentissime colligebat illud, et in sacro vel honesto reponebat loco, ea reverentia quidem ne ibi esset nomen Domini, vel ad id pertinens scriptum. Enimvero cum a quodam fratre quadam die fuisset interrogatus, ad quid etiam paganorum (scripta) et *ubi non erat nomen Domini* sic studiose colligeret, respondit dicens. Fili, *quia ibi litterae sunt, ex quibus componitur gloriosissimum domini Dei nomen*. Bonum quoque quod ibi est non pertinet ad paganos, neque ad aliquos homines, sed ad solum Deum, cujus est omne bonum. Et quod non minus est admirandum, cum litteras aliquas, salutationis vel admonitionis gratia, faceret scribi, non patiebatur ex hiis deleri litteram aliquam ant sillabam, licet superflua saepe aut incompetens poneretur ».

(2) *Op. cit.*, p. 377. Les ministres « novateurs », soutenus par le cardinal Hugolin, n'auraient-ils pas eu raison de penser, que pour leur temps et *pour l'avenir*, « l'accomplissement d'un ordre comme celui-là serait, pour les frères, une source d'embarras excessif » ?

Digitized by Google

avec Bernard de Quintavalle : « N'emportez rien sur votre route, ni bâton, ni sac, ni pain, ni argent ! » Mais ces paroles furent *impitoyablement* effacées de la Règle ; et, malgré toute l'humilité de S. François, cette omission est *peut-être* ce qui lui a le plus coûté. *La rature faite sur ces mots de l'Evangile lui fut, vraiment, comme si l'on avait déchiré son cœur avec un couteau,* et il eut le sentiment que tout ce pourquoi il avait vécu, et pour la réalisation de quoi il avait sacrifié sa vie, était à présent proclamé de fausses chimères par ceux qui lui étaient le plus proches, et qui auraient dû continuer son œuvre. *Depuis ce moment*, François, comme le dit son fidèle ami Léon, n'a plus été qu'un homme malade, blessé à mort, *erat prope mortem et graviter infirmabatur* (1). »

L'auteur rapporte, à ce sujet, la scène de Fonte-Colombo, pour prouver que la Règle, telle qu'elle fut d'abord rédigée par S. François, a été révélée par Dieu lui-même ! Sans vouloir nous arrêter à cette question, disons que la scène de Fonte-Colombo ne s'appuie sur aucun fondement historique sérieux. C'est une pure fiction éclose, au début du XIVe siècle, dans l'imagination féconde des Spirituels (2).

L'idéalisme de M. Jörgensen s'est laissé surprendre encore dans une question très grave, par la rhétorique éblouissante de M. Paul Sabatier. Car, aucune donnée historique sérieuse ne permet de parler d'un conflit entre S. François et le Cardinal Hugolin, et encore moins d'une lutte du saint Fondateur « pour l'autonomie » (3) contre « la politique ecclésiastique » (4), et de la mainmise de la papauté » (5), qui a fait « dévier complètement » (6) le mouvement nouveau (7).

(1) *Op. cit.*, pp. 377-378. C'est nous qui soulignons le texte français.

(2) Voir P. Frédégand Callaey, *L'idéalisme franciscain au XIVe siècle. Etude sur Ubertin de Casale* (Louvain, 1911) pp. 108-114.

(3) Paul Sabatier, *Vie de S. François d'Assise*, 43e édition revue. Edition de guerre (Paris, 1918), p. 251.

(4) *Ibid.*, p. 260.

(5) *Ibid.*, p. 298.

(6) *Ibid.*, p. 309.

(7) Voir aussi, touchant cette question, les ouvrages et articles suivants : Montgomery Carmichael, *The Catholicism of St. Francis*, dans *The catholic World*, (New-York), vol. LXXXIII, 1906, pp. 289-299 ; Paschal Robinson, O. F. M., *The Real St Francis of Assisi*, second edition, revised ex the author, London, 1904, 112 pp. (Une traduction espagnole de cette intéressante plaquette a été imprimée à Santiago du Chili, en 1908 : *Il verdadero San Francisco de Asis*, 118 pp.) ; Dubois, *Op. cit.*, pp. 132-141 ; P. Hilarin, *Hist. des Etudes*, *Op. cit.*, pp. 73-76, 121-130. Du même auteur voir l'article publié sur *S. François et l'Eglise*, dans les

Digitized by Google

Les nombreux témoignages des sources historiques touchant S. François démontrent à l'évidence la fausseté de ces idées, toutes subjectives, de l'historien protestant. Les *Opuscula S. Francisci*, la *Legenda prima* et la *Legenda secunda* de Thomas de Celano sont décisifs à ce sujet. Bien d'autres sources pourraient être alléguées. Même le *Speculum perfectionis*, document si cher à M. Sabatier, contient pas mal de preuves contre les théories de son éditeur. Il suffit de jeter un regard sur l'excellente table alphabétique à la fin du volume et de s'en référer aux mots *Gregorius papa IX, Hiérarchie ecclésiastique*, avec leurs renvois respectifs.

On se demande vraiment sur quoi M. Sabatier s'appuie pour établir la synthèse qu'il nous donne, dans son édition du *Spec. perf.* (Paris, 1898) aux pp. CVII-CIX, au sujet des rapports de S. François avec le cardinal Hugolin. Thomas de Celano, dit-il (p. CVIII), « nous peint un tout autre tableau des rapports de François et d'Hugolin, tableau qui est faux, si l'autre est vrai. Or il est impossible de douter de l'exactitude de celui de frère Léon. » M. H. Tilemann, quoique protestant, anéantit dans une excellente synthèse (1), les hypothèses si chèrement construites par M. Sabatier. Le chapitre qui a pour titre *Franziskus und die Kirche* (pp. 141-167), est important à ce sujet.

Qu'il y ait eu des divergences d'opinion entre l'idéalisme du Poverello et l'esprit organisateur et plus pondéré du pieux cardinal, qui le nie ? Mais, comme dit M. Tilemann, « elles n'ont

Et. Franc., t. XXXV, 1923, pp. 153-170 ; P. Ubald. *L'âme francisc. Op. cit.*, pp. 47-59. A la p. 54 de cet opuscule, il est dit que M. Sabatier a reconnu son erreur et a changé d'opinion, au sujet du catholicisme de S. François. Puisque le texte de la conférence visée, donnée à Londres et à Turin, a été publié dans les *Franciscan Essays*, (Aberdeen, 1912, pp. 1-17), sous le titre *L'Originalité de S. François d'Assise*, nous pouvons juger de sa teneur. Déjà le t. I de l'A F H. (1908), donnait une longue recension de cette conférence, pp. 480-481. Il appert du texte, publié dans les *Franciscan Essays*, que M. Sabatier regarde bel et bien S. François comme le précurseur du subjectivisme et du modernisme religieux. « Son catholicisme [celui de S. François] a été très différent de celui que nous connaissons d'ordinaire » (p. 4). Voir, la recension publiée dans *De Katholiek*, 1913 (t. II), pp. 456-60. Les mêmes idées ont été reprises par M. Sabatier dans l'*édition de guerre* de sa *Vie de S. François d'Assise* (Paris, 1918). Voir l'extrait donné plus haut, t. XXXIV, 1922, p. 341, note 3, et la recension, qui a paru dans la *Neerlandia Franciscana*, t. II, 1919, pp. 155-158.

Enfin voir l'article du P. Anastase Van den Wyngaert, O. F. M., dans la revue *Franciscana*, t. VI, pp. 257-264 : *S. François, l'Eglise et le Cardinal Ugolin.* L'auteur traite sobrement son sujet, en s'appuyant presque exclusivement sur les témoignages des *Opuscula* et de *Celano*.

(1) *Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi*, Leipzig, 1914.

Digitized by Google

pas laissé dans l'âme de François la moindre méfiance : *nicht ein Minimum von Misztrauen* » (p. 161). Et l'historien allemand ajoute en note : « Il ne peut être question d'établir, à ce sujet, une antithèse consciente entre *Celano* et le *Spec. perf.*, comme le fait Sabatier, pp. CVII et ss. La vue d'ensemble élaborée par Sabatier dans ces pages, touchant les rapports de François et du Cardinal Protecteur est inconciliable avec les données des sources. »

Quoique M. Jörgensen soit loin d'admettre jusqu'à ce point la brillante antithèse élaborée par M. Sabatier, néanmoins les deux chapitres signalés plus haut ne manquent pas de faire une impression mauvaise, en dépréciant le rôle et la noble intervention du cardinal Hugolin.

Ajoutons un mot à propos d'une autre publication du même auteur, puisque M. Jörgensen a donné quelque publicité à une conférence sur S. François (voir *Et. fr.*, t. XXXIII, 1921, pp. 498-499), en laissant paraître la traduction de celle-ci, dans la revue flamande *Ons Geloof* (t. II, 1912, pp. 241-248, pp. 289-300).

En voici, textuellement, quelques passages. « Sans contredit, il y a dans le caractère de François beaucoup de côtés, que la majorité de ses confrères n'a pas compris... Et l'on comprend facilement, que parfois ils attachèrent peu d'importance à ses préceptes, voire même à sa Règle, nonobstant tout le respect qu'ils avaient pour le Saint. *S. François donnait de temps en temps des ordres impossibles*. Ainsi, par exemple, il voulut que ses frères ramassent le long du chemin tous les bouts de papier, car, disait le Saint, le mot « Dieu » s'y trouve peut-être, et pourrait être foulé aux pieds. Je ne crois pas qu'on trouvait dans les villes du moyen-âge, autant de chiffons de papier qu'à présent. Néanmoins, les frères se refusèrent à cette besogne de chiffonniers, parce qu'ils ne comprenaient pas que cet ordre du Saint avait été dicté par un esprit d'attachement pur, naïf et filial au Seigneur.

« *Ainsi donc la plupart de ses frères n'ont pas compris S. François*.

« Volontiers on baisait ses mains et on le vénérait comme une relique vivante, *mais lui-même ne put se faire obéir et on agit et on travailla continuellement contre l'esprit du saint* » (pp. 291-292). C'est nous qui soulignons.

L'auteur redit ensuite, ce que nous lisons dans sa biographie de S. François, au sujet de la suppression faite dans la Règle,

Digitized by Google

des textes évangéliques, qui lui étaient particulièrement chers (p. 377-378). Et M. Jörgensen ajoute : « Et maintenant ces textes furent biffés comme superflus et inutiles [*nietige bijzaak,* dit la traduction néerlandaise, p. 292], quoiqu'ils fussent pour François tout un programme de vie.

« Voilà pourquoi le Saint, à mesure qu'il avançait en âge, abandonnait toujours de plus en plus son Ordre » (p. 292).

Est-il étonnant, que ces phrases, et d'autres encore, aient formalisé des fils de S. François, présents à cette conférence ? (1)

Cette mise au point préalable nous semblait opportune, avant d'aborder avec sérénité l'exposé de la psychologie de S. François comme Fondateur.

(A suivre)

P. Oscar de Pamel, O. M. C.
Miss. Apost.

(1) Voir *Et. fr.*, t. XXXIII, 1921, p. 499, note 1.

Digitized by Google

LE CULTE DE SAINTE ANNE
DANS LES PAYS RHÉNANS, AU MOYEN-AGE ET LES FRANCISCAINS

(Suite).

Quand l'art de l'imprimerie eut été inventé, et qu'après la réussite de leurs premiers essais, les imprimeurs purent multiplier leurs productions, c'est encore la vie de sainte Anne que l'on voit sortir des presses. « Quand on voit le grand nombre de vies, de légendes de sainte Anne publiées à cette époque, dit Falk (1), on peut affirmer qu'aucune vie de saint n'a été imprimée aussi souvent que celle de sainte Anne. »

On connaît vingt-et-un Offices composés en son honneur au moyen-âge (2), et qui sont restés manuscrits (3) ; mais avec l'imprimerie, tous les dévôts à sainte Anne, prêtres séculiers et religieux, chanoines et laïcs, surtout les humanistes, composent des séquences, des hymnes, des poésies en l'honneur de leur sainte de prédilection. D'autres écrivent sa vie, ou plutôt rééditent les légendes déjà connues, en latin, en allemand ou en langage vulgaire, publient des traités en faveur de cette dévotion, afin de la répandre aussi bien parmi le clergé que dans les rangs de la classe populaire.

Le principal promoteur de cette dévotion dans le XVe siècle fut le célèbre Abbé de Sponheim, Jean Trithemius, que nous avons déjà nommé.

(1) *Der Katholik.* 1878, p. 72.

(2) *Blume zur Poesie des kirklichen Stundesgebeten im Mittelalter* dans *Stimmen aus Maria-Laach.* LV. 1898, p. 134.

(3) Dans les *Horae B. Mariae, secundum usum Coloniensis dioecesis,* sumptibus Francisci Birckmann, Antwerpiae, 1518 et dans l'*Officium B. Virginis,* Coloniae per Petrum Kerched, 1595, le nom de sainte Anne est placé dans les litanies des Saints immédiatement après celui de la sainte Vierge, avant les Anges. (Polius, p. 151).

Digitized by Google

En 1494, à la demande de Rumold Laupach, Prieur des Carmes de Francfort sur le Mein, il publia son premier ouvrage sur sainte Anne auquel il donna comme titre : « *De laudibus* « *Sanctissime Matris Anne tractatus perquam utilis Domini* « *Johannis Trithemii Abbatis Sponhemensis Ordinis divi* « *Patris Benedicti* ».

On en connait deux éditions qui parurent à Mayence, *Impress. in nobile civitate Maguntina apud Petrum Friedbergensem, Anno 1494* (1).

Dans une *Epistola dedicatoria venerabili religiosissimoque patri Dno Rumoldo Laupach, priori conventus Franckfordensis Ordinis Fr. B. M. semper virginis de monte Carmelo*, il déclare que « *voto nostro et tuis petitionibus, optime pater, satisfacere cupientes, librum de Laudibus Sanctissime Matris Anne sincera devotione conscripsimus* ».

« *De historia vero, que satis vulgata est, nihil aut parum assumpsimus, quia nobis et minus probata visa est et in plerisque locis apocripha. Neque tamen redarguere illam voluimus, ne simplicibus occasionem preberemus murmurandi, si (ut ipsi existimant) antiquitate probatam nova presumptione carperem. Dimisimus ergo intactam historiam, et que apertissima fide, veritate et ratione nota fuerant, ex dono Dei ad honorem Sancte Matris contulimus. Miracula quoque Sancte Anne ab hoc volumine rejecimus : ne viris eruditis (qui his non facile adhibent fidem) tractatum nostrum suspectum redderemus. Alio tempore, si voles, de his texetur historia. Ex Sponheim Kal. Jul. Anno Domini MCCCCXCIIII* ».

Puis il annonce les divisions de son ouvrage :

Exordium libri tractat de laudibus Sancte Anne in genere,	Caput I.
Invocatio auctoris divini auxilii ad Deum et sanctos,	Caput II.
Exhortatio ad omnes fideles ut Sanctam Annam colant,	Caput III.
Contra eos qui memoriam Sancte Anne lacerant,	Caput IV.
Quod Deus Sanctam Annam ab eterno in parentem elegerit,	Caput V.
Quam sancta et Deo grata semper extiterit vita ejus,	Caput VI.
Quod Anna filiam suam sine peccato conceperit,	Caput VII.
Quemadmodum Mater Anna filiam Deo obtulerit,	Caput VIII.
Quod Sancta Mater Anna apud Deum in magno sit honore,	Caput IX.
Quod potens sit nostris miseriis subvenire,	Caput X.
Quod a nobis sit in magna reverentia habenda,	Caput XI.
De celebratione festi Sancte Matris Anne,	Caput XII.

(1) Biblioth. de l'université de Strasbourg.

Digitized by Google

Quibus exercitiis eam honorare debeamus,	Caput XIII.
De multis miraculis Sancte Anne succinctim,	Caput XIIII.
De fraternitate Sancte Matris Anne,	Caput XV.
Conclusio finalis cum exhortatione fraternitatis,	Caput XVI.

Dans son traité le pieux Abbé Trithemius établit solidement la dévotion à sainte Anne, et il la recommande comme une conséquence de l'Immaculée Conception : « *Erat Anna priusquam conciperet matrem dei sancta : in conceptione tamen per amplius sanctificata, vere sancta, que illam sine culpe originalis macula peperit, qua nulla sanctior unquam fuit. Sancta enim Anna omni honore digna est*, dit-il encore, *que parere meruit Dei genitricem sine labe criminis, cujus honorem qui minuit, injuriam Deo facit. Merito inquam honoranda est, que nobis Dei genitricem sine macula peperit per quam Dei filius mundo advenit* ».

La thèse de Trithemius fut attaquée par le Dominicain Wigand Wirth (Cauponis), du couvent des Frères Prêcheurs de Francfort ; le Recteur de l'Université de Cologne et d'autres théologiens intervinrent pour calmer le différend. Wigand dut promettre sous serment de ne plus soutenir son opinion sur l'Immaculée Conception. Trithemius avait pour lui les Universités de Paris, Cologne et Tubingue, les Ordres des Carmes et des Frères Mineurs, un grand nombre d'Evêques et tout le clergé d'Allemagne (1).

Le traité de « *De Laudibus* » avait paru le 1er Juillet 1494. Trithemius publia encore dans le courant du mois, en l'honneur de sa chère Sainte, un poème en vers sapphiques, puis une élégie pour la fête du 26 Juillet. Il composa encore une prière à la demande de l'Abbesse Richmond de Seebach, près Spire ; on croit pouvoir aussi lui attribuer la messe de Sainte Anne que l'on trouve dans le missel de Spire de 1498. Il composa encore une sorte de rosaire, puis une prière à laquelle le Cardinal Légat Raymond attacha des indulgences, une séquence à la demande de l'Archevêque Jean de Trèves qui avait fondé à Coblenz une confrérie en l'honneur de sainte Anne, et une troisième séquence

(1) Johannes Trithemius, *Eine Monographie* von Prof. Dr. Silbernagel. Landshut. 1868, p. 93. — Wigant Wirt (Cauponis). *Dyalogus Apologeticus adversus Trithemium de Conceptione Virginis Mariae*. Oppenheim, 1494. in 4°. — *Revocatio fratris Wigandi Wirth, Ord. S. Dom., Romae et Heidelbergae facta. Ad gloriam B. Mariae Virginis. Ad laudem subtilissimi Jo. Scoti et omnium Theologorum Neotericorum. Ad honorem totius familiae Franciscanae, coeterorumque bonorum virorum eamdem virginem ab originis labe immunem sentientum.* Apud Trebotes impressa. 4° (sine anno).

Digitized by Google

à la prière de Jean Stork, Prieur des Carmes (1). Sa confiance dans la dévotion à sainte Anne était si grande, qu'il la regardait comme le seul moyen à opposer aux malheurs du temps : *Quia novissimis his diebus refrigescente charitate multorum, abundat iniquitas...* dit-il dans son traité *De Laudibus;* aussi il ne cessait de la recommander. Il employait dans ce but tous les moyens qui étaient en son pouvoir ; il écrivit en 1495 les « *Miracula Sancte Anne* » qui sont restés manuscrits, il envoyait à ses amis des pièces de vers que l'on trouve à la suite de son traité *De Laudibus*, et dont nous ne citerons que la suivante :

Virginis almifice mater venerabilis Anna
Excellens meritis et pietate potens,
Nemo tristis abit qui te colit et veneratur
Fers cunctis placidam quippe salutis opem.

Ses correspondants lui adressaient leurs poésies, il encourageait leurs essais, et ces vers en l'honneur de sainte Anne sont aussi insérés à la fin du même traité. Nommons parmi ces humanistes correspondants de Trithemius : Conrad Celtes, professeur de belles-lettres à Ingolstadt et à Vienne, et qui reçut de Frédéric III la couronne de poète ; Josse Badius, professeur de littérature à Lyon ; Roger Venrai, Chanoine régulier de Heyne, diocèse de Worms ; Théodore Gressmund, de Meschede, Docteur en médecine à Mayence ; Rodolphe Lang, de Munster ; Rodolphe Agricola ; Werner Thémar ; Josse Beisselius, Patricien d'Aix-la-Chapelle, Docteur en droit civil et en droit canonique, qui dédiait un long *Rosarium* en l'honneur de sainte Anne au célèbre Abbé qui le fit insérer dans ses œuvres (2).

Parmi les humanistes dévots à sainte Anne, nous ne devons pas omettre Erasme, de Rotterdam, qui a écrit un « *Rhythmus Iambicus in laudem Annae aviae Jesu Christi* », dans lequel il dit :

Salve parens sanctissima
Sacro beata conjuge,
Sacratiore filia
Nepote sacratissimo. (3)

(1) Silbernagel, op. cit, pp. 95, 243, 244.

(2) Richenbach, op. cit. pp. 167. 232. — On regrettera avec nous que le P. Richenbach ait cédé à la tentation de traduire en vers allemands ces poésies du moyen-âge. Sa traduction, si exacte et si fidèle qu'elle soit, ne renferme jamais ce parfum de naïveté et de confiance filiale que l'on respire dans ces poésies du XVe siècle.

(3) Désiderii Erasmi, *Opera omnia*, tom. V. Lugdun. Batavor. 1704. p. 1326. — Reulens. *Sylva carminum Erasmi*. Bruxelles, 1864. préf. p. 40,

Digitized by Google

Nous avons déjà cité plus haut Philippe Drunck et son « *Carmen de Sancta Anna* », son frère, Jean Butzbach, bénédictin de Maria-Laach (1478-1526) mérite aussi d'être compté au nombre des dévots à sainte Anne (1). Dans son « *Panegyricon de laudibus beatissimae Annae Matris Mariae Genitricis Jesu Christi* », resté manuscrit, il célèbre en vers hexamètres la glorieuse Mère sainte Anne comme le modèle de l'éducatrice chrétienne et la dispensatrice des grâces.

En Alsace, si la dévotion à sainte Anne avait rencontré un adversaire dans Wimpheling, elle avait trouvé avant lui d'ardents propagateurs, et elle en eut encore de son temps.

Déjà au XIVe siècle, Ludolphe de Saxe, moine de la Chartreuse de Strasbourg, dans son célèbre ouvrage « *Meditationes de vita Christi* », si souvent réimprimé depuis, raconte à propos de la nativité de la Sainte Vierge la légende de saint Joachim et de sainte Anne.

Plus tard, en 1438, un autre moine de Stasbourg, Henri de Laufenberg, de l'Ordre de Saint-Jean, consacre à sainte Anne vingt strophes dans lesquelles il ne se lasse point de célébrer sa sainteté, et son rôle considérable dans l'œuvre de la rédemption. En la glorifiant, le poète ne fait que rester fidèle aux traditions de la maison de saint Jean, qui, à en croire l'éditeur d'une légende de sainte Anne, publiée en 1500 par un membre de la Commanderie, passait depuis des siècles pour une des patronnes du couvent (2).

Les livres de prières de ce temps, où la littérature pieuse

(1) Butzbach faisait partie du cercle d'humanistes admirateurs de Trithemius, et pour défendre son maître il écrivit deux ouvrages : « *Macrostoma de laudibus Trithemianis adversus Zoilos et Trithemiomastigas* » ; et « *Apologia ad eximium Trithemium pro lucubrationibus suis* ».

(2) « *Dyss ist eyn seltzemme und gute legende von sant Annan vnd von jhren gantzen geslecht, welche sant Anna geboren hatt die mutter gottes die jungfrawe Mariam. Des halber sie auch billiche genant wurt eyn grossmutter des sones des vatters, vnssers lieben heren jhesu cristi.* « Imprimé vers 1500 à Strasbourg par Kystler. La traduction latine porte ce titre : « *Hec est quedam rara et ideo cara legenda de sancta Anna, et de universa ejus progenie que genuit virginem Mariam, dei matrem : quare et avia Christi meruit appellari et esse.* Impressum Argentine A°MCCCC primo per mag. Bartholomeum Kysteler. » — L'auteur de cette Légende ne se nomme pas, mais il était Franciscain : « *Ego de Observantia Minorum minimus* ». Le traducteur au contraire appartenait à l'ordre de Saint-Jean. « *Sunt translata et finita haec a quodam Johannita, qui in tota sua vita cupit esse Annanita.* » A la suite on trouve trois offices propres à neuf leçons en l'honneur de saint Joachim, de saint Joseph et « *de Materteris Christi* ». — C'est lui aussi, qui nous apprend l'origine de la dévotion du mardi consacré à sainte Anne en Rhénanie : « *Quia tertia feria nata, tertia feria Virginis Dei Matris divinitus praedestinata puerpera, et tertia feria ab ergastulo corporis liberata* ».

Digitized by Google

abonde, n'oublient pas notre sainte. Un des recueils les plus célèbres de cette époque, l' « *Ortulus animae* », imprimé à Strasbourg et traduit du latin en allemand par Sébastien Brant, donne la traduction de l'hymne : « *Gaude felix Anna* » :

Fröw dich, selige sant Ann,
den stammen hast du empfangen.
uss welchem der heiland ist gangen.

Fröw dich, selige sant Ann,
mutter der grossen tochter gern,
uss welcher gieng der hochst sonnen stern.

Un autre recueil de piété, remarquable par le grand nombre de magnifiques prières qu'il renferme, l'« *Anthidotarius animae* », publié par Nicolas Salicetus, Abbé Cistercien de Baumgarten (près Sélestat) nous offre la belle hymne suivante :

Anna, pia mater, ave,
Cujus nomen est suave.
Anna sonat gratiam.

Ave Yesse radix floris,
Quam celestis dat odoris
Pertsenni flagrantiam.

Ave parens stellae maris,
Quam tu nuptam contemplaris,
Regis regum filio.

Tu quae sola meruisti,
Esse mater matris Christi,
Preces nostras suscipe.

Tu nos matri atque proli,
Regi ac reginae poli,
Commendare non desine (1).

Les autres humanistes d'Alsace n'imitèrent pas les lettrés d'Outre-Rhin. Ceux-ci qui cultivaient cependant bien moins la piété que les belles lettres, semblent s'être fait comme un point d'honneur de composer des séquences ou des distiques en l'honneur de sainte Anne. Etait-ce l'influence de Trithemius, qui faisait germer ces poésies d'inégale valeur ? Etait-ce parce qu'en Rhénanie la dévotion à sainte Anne avait imprégné davantage

(1) *Nicolaus Salicetus, ein gelehrter elsässischer Cisterciensserabt des 15 Jahrhunderts*, dans les *Studien und Mitteilungen zur Gesch. des Benediktiner und Cistercienserordens*. t. XXII par l'Abbé Pfleger. dont nous avons déjà cité les travaux.

Digitized by Google

le sentiment populaire, et que les humanistes subissaient peut-être à leur insu cette influence ? Ne serait-ce pas plutôt l'intransigeance de Wimpheling, et son animosité contre les nouvelles dévotions qui aurait découragé ses disciples, et aurait étouffé dans leur germe leurs élans poétiques ? C'est possible. Quoi qu'il en soit, il est certain que seul, Sébastien Brant (1) eut le courage de réagir. Il adressa ses hommages à sainte Anne et à saint Joachim, il composa avec plus ou moins de succès des poésies en leur honneur, et, propagateur acharné des nouveaux cultes, il se désolait à la pensée que la mémoire de saint Joachim fut éclipsée par la gloire toujours grandissante de sainte Anne :

Mentio rara tui : tua notio parva : neglectus
Undique : nec digno cultus honore jaces.
Anna licet colitur genitrix veneranda Mariae
(Et merito) conjunx que tibi chara fuit.

Il ne désespère pas cependant, il est certain que son saint de prédilection retrouvera bientôt le rang qui lui est dû :

Fecerit Anna licet miracula multa, colatur
Et Joachim : faciet plurima mira, scio.

Anssi il multiplie à sa louange les pièces de vers, employant successivement les différents mètres que lui suggère sa muse poétique (2).

Les Humanistes du XVe siècle sur les deux rives du Rhin ont donc chanté sainte Anne, cependant cette dévotion n'était pas renfermée uniquement dans ces cercles de savants dans lesquels on célébrait aussi bien les divinités du paganisme que les saints de l'Eglise catholique. La dévotion à sainte Anne était descendue depuis bien longtemps jusque dans les derniers rangs de la société, et le peuple tout entier recourait à elle

(1) Sebastianus Ticio, alias Brant, Argentinensis, utriusque juris professor insignis, et tam in divinis scripturis quam aliis saecularis litteraturae disciplinis egregie doctus, scríprit tam metro quam prosa quaedam hand contemnendae lectionis opuscula, quibus nomen suum divulgatum reddidit. Compilavit praeterea mira arte et ingenio, vulgari tamen et vernacula lingua libellum quemdam, quem navem Narragoniae (Narrenschiff) appellavit. In quo causam et radicem omnium stultitiarum adeo eleganter expressit, mores hominum carpit, et quaedam salutaria remedia singulis tradit, ut non jure Stultorum Librum, sed divinam potius Satyram opus illud appellasset. Nescio enim si quid tempestatis nostrae usibus salubrius aut jocundius legi posset. — TRITHEMIUS. *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*, p. CLXIX.

(2) *Ad religiosissimum patrem Arnoldum Bostium Carmelitam Gandensem, de laudibus et meritis gloriosissimi Joachim Elegiacum Hecatosthicon. — Joachinus Hymnus Sapphicus. — Joachina Panegyris choriambica. — Conclusio Joachine laudis*, dans : *Varia Carmina*. Basileae. 1498.

Digitized by Google

dans le danger, et l'appelait à son aide. Nous en trouvons un curieux exemple dans la vie de Luther.

Encore jeune homme il se rendait à Erfurt quand il fut surpris sur la route par un violent orage. Avant qu'il ait pu trouver un abri, la foudre tomba non loin de lui, et Luther de s'écrier aussitôt : « *Hilft die liebe Sankt Anna, so will ich ein Monch werden.* Chère sainte Anne au secours ! je promets de me faire moine. »

Nous avons là, continue son biographe, une preuve de la dévotion de Luther à sainte Anne, qui dans cette fin du moyen-âge était en grande vénération parmi le peuple (1). Mais cette dévotion populaire ne se bornait pas à des invocations, à des appels au moment du danger, elle se traduisait par des actes extérieurs, par des pèlerinages, des confréries, des fondations d'autels, de chapelles, d'églises, par tout un ensemble de manifestations qui prouvaient que le culte de sainte Anne avait pénétré dans toutes les classes de la société.

A Mayence, en 1489, l'Archevêque Berthold de Henneberg fonda chez les Carmes une confrérie en l'honneur de la sainte Vierge, de saint Joachim et de sainte Anne ; il y en avait une semblabe chez les Frères Prêcheurs, qui remontait selon quelques-uns à 1428. La paroisse actuelle de St-Emmeran a recueilli la succession de ces confréries. Le couvent de Mariakron, des Cisterciennes d'Oppenhein, était dédié à sainte Anne. A Worms, l'évêque Jean de Dalberg fit ériger dans sa cathédrale un chemin de croix et un arbre de Jessé en l'honneur « *Divae Mariae, Dei Genitricis, Venerandisque ejus Progenitoribus.* » Dans la même ville, la confrérie de sainte Anne fit construire chez les Carmes une chapelle ; l'Empereur Maximilien, l'Impératrice Marie de Bourgogne, accompagnés d'un grand nombre de seigneurs assistèrent à la consécration en qualité de membres de la confrérie. Gernsheim, près Worms, possédait un autel de sainte Anne qui était la propriété d'une confrérie à laquelle, en 1496, Conrad Meysers donna par testament une maison avec cour, étable et dépendance. Wimpfen, au diocèse de Worms, honore encore sainte Anne, et prétend faire remonter au XVe siècle le culte qu'elle lui rend ; l'historien de cette ville, Fronhäuser, fixe la fondation de la confrérie à 1465. Pour ce qui concerne la ville de Francfort-sur-le-Mein, nous savons la date de fondation de la confrérie par l'ouvrage du Carme Jean Palconydorus : « *De*

(1) *Luther*, von Hartman Grisar, S. J. 3 vol. in-8°. Fribourg, Herder. I, p. 1 ; II, p. 489 ; III, p. 1030.

Digitized by Google

principio et processu Ordinis Carmelitici », que fit imprimer le Prieur Jean de Cronenburg. Nous lisons dans cet ouvrage que grâce aux dons de nombreux marchands de différents pays, qui reconnaissaient avoir échappé aux dangers dans leurs voyages, et avoir été assistés spirituellement et corporellement par l'intercession de sainte Anne dans des circonstances périlleuses, le P. Rumold de Laupach, Prieur des Carmes, après mûres délibérations et par motif de religion, avait érigé une société spirituelle ou confrérie en l'honneur de sainte Anne, la veille de la Nativité de la T. S. Vierge, l'an 1481. Le pape Innocent et l'archevêque de Mayence lui avaient accordé de nombreux privilèges. Il avait ensuite entrepris la construction d'une chapelle, il s'était procuré au prix de grands dangers des reliques de sainte Anne qu'il avait fait venir de Lyon, après des difficultés et des soucis sans nombre, après avoir obtenu non sans peine l'incorporation de la part du Conseil et des Bourgeois de la ville, il avait eu enfin la joie de voir achever la chapelle de sainte Anne. La relique y était exposée dans une monstrance d'argent acquise grâce aux dons des 4000 membres de la confrérie. Ce vénérable Prieur mourut le 7 Octobre 1496.

(A suivre). P. ARMEL.

Digitized by Google

L'AUTONOMIE DE LA MACÉDOINE

Il n'est pas trop tard pour en parler, deux faits tout récents ayant ramené l'attention sur ce côté du problème balkanique : les armées ottomanes, facilement à vrai dire et sans grand mérite, ont infligé aux Grecs une défaite qui a vite tourné au désastre ; l'influence hellénique est sortie diminuée de l'aventure et les dirigeants d'Athènes ont pu craindre un moment que les ambitions panislamiques ne viennent à leur ravir le fruit des rudes batailles de 1912. La majeure partie de la Thrace, Salonique et la Macédoine méridionale sont restées en leurs mains, mais un autre ennemi plus sérieux, on le verra bientôt, s'est, une fois encore, dressé contre eux et les Serbes : la révolution a secoué la Bulgarie ; le premier ministre Stambouliski y a laissé la vie et la Macédoine acquise en grande partie aux idées agrariennes alors prônées à Sofia, a subi le contrecoup d'une guerre civile terminée en quelques semaines, mais qui peut renaître demain. Enfin on n'a peut-être pas assez remarqué que les dernières élections législatives grecques sont le triomphe des idées républicaines dominantes en Macédoine.

En cette région si troublée, l'Eglise catholique est installée, mais d'une façon précaire ; elle n'a pu, en raison d'évènements complexes ou sanglants, bien assurer ses intérêts. Qu'adviendrait-il des établissements fondés et dirigés par les Pères Lazaristes, les Frères des Ecoles Chrétiennes et les Filles de la Charité, si la vallée du Vardar et la plaine de Macédoine redevenaient un champ de bataille. Il est grandement souhaitable que les hommes d'état balkaniques, faisant trève aux discordes séculaires laissent aux envoyés du catholicisme une liberté due à leur dévouement désintéressé.

Une courte description géographique, suivie d'un examen des races et du récit des luttes pour l'indépendance de la Macédoine fera mieux comprendre les données du problème de l'autonomie et les raisons d'espoir en un avenir de calme et de progrès.

Digitized by Google

*
* *

Si vous voulez, par comparaison, savourer pleinement la joie d'un voyage en France, consentez d'abord à vous enfermer dans le train qui de la gare des Orientaux, à Salonique, vous traînera jusqu'à Prilep ; vous aurez traversé la majeure partie de la Macédoine. Pour calmer votre ennui, demandez à l'obligeant compagnon de voyage qui se débat comme vous contre la faune minuscule et variée dont les trains d'Orient sont, en été, le réceptacle, où se trouve le berceau d'Alexandre le Grand ; il vous désignera peut-être un point situé à quelques kilomètres de la voie ferrée : de Pella, il ne reste même pas trace de ruines. Ne soyez pas pressé d'arriver à destination et dans la limpide lumière d'Orient, contemplez à loisir Verria, l'antique Bérée où saint Paul annonça le Christ, Vodena, doux aux convalescents, les rives du lac Ostrovo, éclatantes et si pittoresques ; peu avant Florina, la ligne fait un coude brusque, longe les pentes abruptes de la Neredska et voici Monastir. De là, jusqu'à Prilep, c'est la vallée, non, l'enfer, boueux ou poussiéreux d'après la saison, le bled sans arbres, royaume incontesté du moustique. Dans ce coin abhorré du front d'Orient, des milliers d'hommes vécurent et moururent, victimes des obus, des balles et du paludisme ; c'est la boucle de la Cerna.

A Prilep, finit la Macédoine proprement dite ; une route à demi carossable conduit en une heure à l'entrée de la Babouna, défilé sauvage à souhait. Pendant la grande guerre, les Bulgares, sous la direction du génie allemand, y élargirent la route aménagée jadis par les Serbes et sur un téléferrique à double rendement lancé au travers de gorges gigantesques amenèrent dans leurs lignes un matériel considérable.

A l'est, bien plus que le Rhodope, la vallée de la Stroumitza forme la limite ethnographique de la Macédoine, et en descendant vers la mer Egée, on arrive aux bouches de la Mesta que le Makédone n'a jamais dépassé.

A l'ouest, en direction de l'Albanie, la situation est toute différente ; à la sortie de Monastir, nous voici sur l'ancienne *Via Ignatia* qui de Constantinople mène à Rome à travers la Thrace, la Macédoine, l'Albanie, et Durazzo sur l'Adriatique. A Brindisi elle se continue par la *Via Appia*. Par endroits, on en retrouve les substructions ; dans la vallée de Monastir, elle s'allonge au milieu de vignobles et de champs de maïs et par une rude montée arrive au col de Jijavats. C'est de ce côté

Digitized by Google

l'unique voie d'accès vers l'Albanie. Rien ne peut rendre l'aspect sinistre et désolé de ce point stratégique que les Allemands organisateurs tentèrent d'égayer par la construction d'une fontaine colossale et d'un goût douteux, mais dont les sept bouches coulent sans se lasser une eau abondante et limpide déclarée par la sévère hygiène libre de toute bactérie. Vous êtes appuyé à gauche sur les premiers adossements du Péristéri. La belle montagne dont le point culminant, le Piton des neiges, s'élève à 2530 mètres et s'abaisse en huit kilomètres sur les rives du lac Presba, poursuit le voyageur de sa masse imposante et de sa ligne géométrique. Les officiers l'appelaient le tétraèdre ; les soldats lui donnaient un nom pittoresque et plus intelligible ; pour eux, c'était le bonnet de police : au fait, de loin, il apparaissait sous la forme d'un double tétraèdre aux sommets reliés par une longue arête micachisteuse, qui parfois, sous les rayons du soleil d'été, semblait une coulée d'argent.

Le turc apathique et peu pressé n'a eu garde de modifier le tracé zigzagant de la *Via Ignatia ;* celle-ci, comme au premier siècle, époque probable de sa construction, contourne le Péristéri, s'infléchit par le sud-ouest et dessert la coquette petite ville de Resna, puis fait un angle droit et court dans le long et gracieux défilé qui par Opincha conduit aux abords du lac Ochrida. Encore quelques heures de marche et voici la Drina, en face l'Albanie. Sans conteste aucun, la Macédoine a toujours trouvé là ses limites.

* * *

Parce que les frontières de la Macédoine auront été, de la sorte, tracées aussi impartialement que possible, est-ce à dire qu'aucune difficulté ne subsistera dans le règlement des questions qui intéressent cette contrée ? Ne parlons ni de la Thessalie, ni du Pinde ; les plus audacieux publicistes balkaniques, les plus aventureux comitadjis ont arrêté là leurs prétentions. Mais dans la vaste région contenue en ces limites se débat une série de problèmes, quelques-uns peu importants, d'autres épineux, gros de conflits et qu'il serait aussi vain que dangereux de nier. Certains, peut-être pessimistes, déclarent toutes les solutions provisoires ou bâtardes, leur confiance dans le degré de civilisation et d'accord des diverses races balkaniques étant nulle ; jusqu'ici les faits leur ont donné raison ; mais précisément, il n'est pas inutile de noter quel a été depuis plus de cinq siècles le

Digitized by Google

principal obstacle à cet assagissement, condition indispensable de la paix européenne.

Le Turc fut le conquérant, puis le maître ; s'il a régné, il n'a jamais gouverné. Que la cruauté, le pillage et autres crimes de nature orientale aient marqué sa prise de possession de territoires habités par des peuples si loin de lui par la race, la langue et la religion, nous n'en sommes pas autrement étonnés. On sait les attentats à la loi morale et les destructions en tous genres qui accompagnèrent jusqu'au dixième siècle la chevauchée des Barbares à travers l'Europe ; mais pas plus que les Français et les Italiens du nord, les Belges, les Espagnols, les Autrichiens ou les Hongrois n'ont, de ce fait, à rougir de leurs ancêtres. Ceux-ci sur leur passage trouvèrent le christianisme ; ce magnifique élément civilisateur les arrêta, les émut, et pour leur faire prendre racine les encadra d'idées et de sentiments issus de l'Evangile ; le progrès en tout y trouva son compte. Conquérants et conquis, frères par la religion, bientôt par le sang, fusionnèrent, et si chez eux se retrouvent les caractères ancestraux, c'est dans un mélange suffisamment harmonieux et utile : le barbare d'autrefois a payé son droit de cité, donnant de ses qualités, consentant à en recevoir ; il a régné et gouverné en civilisateur, il n'est plus sur un terrain de conquête et comme il a rempli son rôle, il est chez lui.

Mais le Turc, à quelle union a-t-il consenti avec les peuples vaincus ? Quel progrès moral, scientifique, social a-t-il institué parmi eux ? La réponse s'impose si rapide, si nette, que les rares amis de l'Ottoman nous parlent de sa bonhomie, vantent sa tolérance, son désir de la paix. C'est détourner la question et le chapitre est long du banditisme politique, administratif et religieux qui dans les dernières années encore a marqué l'histoire d'Abdul-Hamid II et des jeunes Turcs. Il faut le répéter : le Turc a toujours failli à sa mission de conquérant ; en Europe il n'a jamais été chez lui, il y est un kyste, un chancre dont l'extirpation a vraiment trop tardé. Peut-être y a-t-il un intérêt européen à le laisser provisoirement à Constantinople dont le nouveau maître deviendrait de ce fait trop puissant ; mais qu'on lui enlève tout pouvoir réel sur les populations chrétiennes ; ce fut pour la Macédoine tout au moins la première condition d'existence ; le chiffre de ses compatriotes y est d'ailleurs très restreint, il va chaque année diminuant et ce dernier argument échappe aux mains de ses défenseurs.

C'est là une face du problème, aujourd'hui tranchée en

Digitized by Google

fait, et, croyons-nous, en droit ; il en est une autre très embrouillée, qui a surtout permis d'introduire dans le langage courant le mot de Macédoine pour désigner un mélange informe, sans cohésion et sans beauté. Les antagonismes de races, les appétits politiques ou économiques sont si bien exercés à son sujet qu'il semble difficile de l'envisager impartialement.

Le traité de Neuilly n'a guère fait qu'entériner les accords précédents, les aggravant plutôt en ce qui concerne la Bulgarie ; le triangle formé par le confluent de la Strouma et de la Stroumitza a été attribué à la Yougo-Slavie, on a voulu ainsi fermer une dangereuse porte d'invasion et châtier deux guerres entreprises dans le but de reconquérir une contrée, héritage des ancêtres, disaient les sujets du tsar Ferdinand. Avaient-ils tort de parler ainsi ? Les Grecs qui se croient un peu tous descendants de Thémistocle ou de Périclès faisaient valoir l'ancienneté de leur domination ; les Bulgares leur répondaient pertinemment que les maîtres de la Grèce auraient été un jour les Macédoniens eux-mêmes, mais en ces temps reculés, les actuels habitants du Rhodope, du Balkan et de la Maritza n'étaient pas nés à la vie de l'Europe, aussi se hâtent-ils de fournir des arguments plus modernes.

Tartares slavisés pendant leur long séjour sur les bords de la Volga, les Voulgares ou Boulgares, au neuvième siècle, étaient descendus en Europe méridionale par les défilés du Balkan et jusque sur la mer Egée par le cours inférieur du Vardar. Entre 963 et 1018, le tsar Samuel conquiert la plus grande partie de la Macédoine. Commandés par le rude soldat que fut Basile II le Macédonien, les Grecs dans un sursaut d'énergie comme ils en eurent parfois jusqu'au quinzième siècle, chassent l'envahisseur qui revient en 1196 et organise sa conquête avec une intelligente persévérance. La simplicité des moyens dont il dispose ne l'arrête pas. « Le Bulgare, dit un vieux proverbe, sur son araba, poursuit le lièvre et le prend. » Et voilà peinte à merveille l'imperturbable ténacité de ce peuple arrêté en pleine course par la faute de ses chefs.

Converti au christianisme par saint Cyrille, saint Méthode et leurs disciples, le Bulgare fit de la religion son principal instrument de colonisation puissant et rapide. Il fonde des églises jusqu'aux frontières de l'Albanie et Ochrida devient une de ses métropoles religieuses. De là, il surveille les défilés qui aboutissent à l'Adriatique et au Danube, il barre la route aux Serbes.

Digitized by Google

Ses émissaires, popes, paysans, bergers, soldats, tous armés, poussent des pointes hardies en tous sens ; la vie de qui leur résiste compte peu ; la barbarie se retrouve si facilement derrière un christianisme de surface et ignorant. Pourtant, il applique certaines méthodes de progrès adaptées au pays et partant fort utiles. On lui attribue l'installation de nombreux Kar (Karaouan-seraï), bâtisses solides, sinon élégantes, habilement placées à l'intérieur des défilés, surtout au sommet des cols. Le voyageur seul et redoutant l'isolement dans ces régions de brigandage séculaire, trouvait là un abri d'autant plus sûr que le Kar renfermait d'ordinaire une chapelle dédiée à saint Nicolas, saint Georges ou saint Dimitri, particulièrement vénérés dans toute la presqu'île balkanique : le Kar devenait lieu d'asile sacré. Mais de là aussi l'œil plongeait sur les routes et les pistes ; nul ne passait sans être vu, arrêté ou reçu avec honneur selon le cas. A côté de quelques invasions violentes où reparaissait le Tartare, c'était l'infiltration d'une race vigoureuse, prolifique, adroite et laborieuse qui se poursuivait sans relâche.

Vint au quatorzième siècle le Turc qui balaya en un coup de vent la puissance politique des Bulgares, mais ne put éteindre leur influence, elle subsista ensevelie sous la masse de l'envahisseur, mais réelle, jusqu'au jour où les Grecs, promoteurs du mouvement panhellénique, firent de l'école et du commerce les armes principales de la reprise d'une contrée perdue depuis des siècles.

On ne rencontre pas chez le Serbe ce mélange de barbarie et d'habileté soutenue ; aussi son influence s'est moins étendue et les traces n'en apparaissent pas aussi profondes. Il a longtemps dominé en Macédoine centrale : Prilep et Monastir étaient ses fiefs. Avec Douchan le Grand (1331-1355) il va jusqu'aux murs de Constantinople et retarde pour un temps l'écroulement de l'Empire byzantin. Mais Prilep, la ville aux maisons fleuries de roses et de piments, Monastir si gracieusement assise aux pieds des montagnes, au carrefour des grandes routes, Ostrovo et Kastoria, paresseusement étendues sur les bords des lacs bleus et tranquilles, ne furent point autant marquées de son empreinte. D'aucuns le félicitent d'avoir substitué le doux nom slave de Bitolia à celui de Monastir, et mieux, d'avoir moralement assaini par la rude sobriété de sa vie les villes et les villages byzantins où il s'arrêta. Si ce sont mérites certains, qui s'en souvient aujourd'hui ? Tandis qu'au delà d'Uskub, sur le Danube et même en Hongrie, il fut l'auxiliaire précieux de la chrétienté

Digitized by Google

contre l'infidèle. Jean Hunyade et son intime ami, l'illustre franciscain saint Jean de Capistran n'eurent pas de plus héroïque compagnon à la bataille de Belgrade. Il donnait alors le reste de ses forces, car déjà son empire avait été détruit à Kassovo en 1389, et s'il peut rappeler avec un juste orgueil que sur ce large plateau souvent ensanglanté, le vaillant roi Miloch tua de sa main le sultan Amurat Ier, il sait aussi que peu après, le nouveau Commandeur des Croyants fit élever une haute tour avec les milliers de têtes d'hommes, de femmes et d'enfants massacrés dans la région.

Le désastre de Kossovo marque la disparition de la liberté chez les peuples balkaniques. Quand elle renaît, c'est lentement, par degrés. Ici encore les Serbes sont les premiers à la lutte et à l'honneur ; leur chef, Kara-Georges, a toutes les qualités des grands ancêtres ; il commence la guerre contre l'Islamisme en 1803; Miloch Obren lui succède en 1815 et rend l'indépendance à son pays. Plus tard, le traité de Berlin reconnut le fait accompli depuis soixante ans. Puis c'est une période de stagnation marquée par le réveil de la férocité musulmane. Les Serbes ont essayé de descendre en Macédoine occidentale par Pristina et Kitchevo, le Turc a l'impression de sombrer dans le flot de la population chrétienne et remplace le nombre par la ruse. L'Albanais, rude montagnard, que son amour de la liberté a rendu indomptable, et fermé à tout accès violent de la puissance ottomane, devient le gendarme de la Macédoine pour la sécurité de son ennemi d'hier. Ses bandes, solidement encadrées, bien payées par les valis, libres au reste de piller et rançonner sans compte à rendre, refoulent les Serbes et les massacrent. L'exode recommence à travers les gorges, qui, du lac Ochrida ou des bords escarpés de la Drina aboutissent à la plaine de Pristina. La caractéristique de cette lutte qualifiée par les Turcs d' « opération de police », c'est le peu de résistance offert par les Serbes. L'explication se découvre dans les troubles intérieurs du petit royaume : c'est la triste époque où Milan fait figure de sultan cruel et débauché, et laisse la couronne aux mains d'un jeune fou que ses excentricités conduisent bientôt à la sanglante tragédie du Konak (1903).

En Macédoine centrale et vers le sud-est, le spectacle présente le même caractère de barbarie ; mais il se produisit plus tardivement. Là, le Turc rencontre les Bulgares et les Grecs, il n'en aura pas aussi facilement raison. Le chrétien, il est vrai, n'a aucun pouvoir public un peu fort ; et si le conquérant,

Digitized by Google

paresseux, incapable de tout progrès, fermé aux idées de grand commerce et surtout d'industrie, lui a permis de s'administrer intérieurement, il lui a interdit de s'organiser militairement et de percevoir l'impôt. Ceux qui se laissent facilement toucher par la bonhomie du Turc, pourraient utilement réfléchir à la situation d'esclave faite au chrétien plus désireux de civilisation, par l'Ottoman hostile à toute évolution juste et large dans l'ordre économique ou social ; ils pourraient surtout se demander si les massacres périodiques organisés par la Sublime Porte, chez des peuples sans armes, dans le but évident d'en abaisser le chiffre à un taux inoffensif pour elle, s'accordent avec la bonté qu'ils lui prêtent et la justice due aux races vaincues. Le bon Turc a été trop souvent le bachi-bouzouk dont la férocité n'était pas toujours commandée, mais encore conforme à sa mentalité. Pris isolément, dans l'intimité, le Turc peut se montrer souvent honnête, droit, de calme indifférence ; mais devant les excitations religieuses de ses imans, mis en face du devoir de défendre le Coran, il marchera sans hésiter derrière l'étendard du Prophète et dans le chrétien il ne verra plus que le « giaour ». On pensera que les scènes d'horreur renouvelées tant de fois et où les chrétiens disparurent par millions, jugent définitivement une race dont la domination six fois séculaire est une honte pour l'Europe qui n'a pas eu le courage de précipiter les événements dont elle savait l'issue inévitable.

Les Grecs avaient suivi les Serbes dans la lutte pour l'indépendance ; leurs héroïques efforts soutenus par l'Angleterre et surtout la France portèrent un rude coup à la puissance ottomane. Ils avaient le grand don d'une langue claire, le prestige d'une antique civilisation ; partout ils virent naître d'enthousiates défenseurs de leur cause : poètes, artistes, hommes politiques, archéologues, soldats d'aventures ou de carrière vinrent à eux. On ne commettra aucune injustice en affirmant que leur reconnaissance n'a pas toujours été à la hauteur des services rendus. Plus encore que les Bulgares, ils furent des commerçants habiles, tenaces et souvent dénués de scrupules. Le turc maladroit et besogneux était leur proie préférée. Un procédé usurier, mais d'une adresse incontestable faisait passer peu à peu la terre, propriété inaliénable cependant, disait la loi ottomane, de ses mains dans celles du Grec. Naturellement, il n'était pas question de transfert dans le contrat, mais le Grec se réservait le droit d'user de la terre à son gré ; tout le revenu était pour lui ; ensemencements, récoltes, il commandait tout, surveillait

Digitized by Google

l'occasion d'étudier les divers types de population macédonienne. Leur curiosité piquée par des aspects nouveaux et pittoresques les poussait à des conversations en termes forcément brefs et élémentaires dans la plupart des cas, parfois prolongées si l'officier avait appris la langue du pays. L'aménité du Français, quelques transactions commerciales honnêtement et rondement traitées, surtout un service rendu descellaient les lèvres naturellement fermées. Ceci ne s'entend pas seulement des officiers employés dans les services d'arrière : hôpitaux, intendance, état-major, mais aussi des officiers de troupe, des médecins, des aumôniers, terrés d'ordinaire avec les soldats en première ou deuxième ligne et qu'un repos au cantonnement, des achats à effectuer, la joie d'une randonnée à pied ou à cheval à travers villes et villages délassaient tout à la fois et instruisaient. Après des hésitations, des tâtonnements inévitables, ayant fait la part du Serbe, du Bulgare et du Grec, ils aboutissaient presque toujours à cette conclusion : un type de Makédone existe dont l'existence est certainement antérieure aux invasions des Barbares comme à la constitution de l'empire romain ; une enquête menée avec persévérance et douceur, appuyée sur les données certaines de l'ethnographie et le caractère des Orientaux ne permet aucun doute sur ce point.

Une telle conclusion heurtait les idées courantes en Europe ; elle était encore moins goûtée par les Serbes et les Grecs toujours défiants à l'égard d'enquêteurs sans mandat officiel, mais qu'ils voyaient de suite ennemis de leurs revendications territoriales.

A cet obstacle, au vrai peu sérieux, il s'en ajoutait d'autres, insurmontables, semblait-il. L'amalgame, souvent la division étrange des types des diverses races, déroutait l'investigateur. Un peu d'attention montrait la différence créée par le défilé de la Babouna entre les régions de Monastir-Prilep et de Vélès. A en juger par des habitudes, des formes de langage un peu diverses, à voir certaines coupes de visage, telle stature, on pourrait croire le type makédone disparu avant Vélès ; vraiment on l'y rencontre peu, car si des villages, tels Izvor, Tcheltik en possède encore, la cause en est dans certaines modalités de la politique ottomane ; celle-ci est remplie de ces transplantations, de ces exils forcés de familles ou de villages entiers ; au lieu du massacre de la race, c'était la destruction de la nationalité poursuivie par l'isolement et l'impuissance à s'associer. La manœuvre réussit pendant des siècles ; un jour vint qu'elle se

Digitized by Google

trouva inhabile à son but ; les races vaincues, non domptées augmentaient en nombre, en initiative ; l'Ottoman au contraire diminuait, et le régime Jeune-Turc ne réussissait pas à lui insuffler pour le progrès un goût qu'il n'avait jamais eu, l'éparpillement même des familles macédoniennes rendait caduques les mesures de répression.

Il n'en est pas moins vrai que pour l'étranger, ce brouillamini ethnique dépassait les limites du déjà vu. Le Bulgare a peuplé une grande partie de la Macédoine orientale mais on le rencontre aussi fréquemment dans les massifs qui séparent Monastir de l'Albanie, car c'est bien lui qu'a poussé je ne sais quel phénomène d'invasion ou d'instinct de conservation à traverser le col de Jijavats et à bâtir ses chaumières sur l'ancien lit de la Presba. La terre d'alluvion, généreuse et traversée çà et là par les cours d'eau, plus haut, torrents dégringolant des montagnes, les collines arrondies dont les flancs sud-ouest se couvrent de vignes aux grappes compactes, l'ont sans doute attiré, puis fixé. Depuis 1885, les pillages, les massacres, les épidémies se sont multipliés ; bachi-bouzouks, comitadjis et Albanais ont couvert le pays riant et fertile de ruines et de sang ; le macédonien, en vingt exodes, quittant ses villages, s'est réfugié au fond des ravins, puis est revenu, la tempête passée. En septembre 1918, les Français lancés éperdument à la poursuite des Bulgares l'ont rencontré vaquant aux travaux de la campagne, faisant la vendange abondante et se prêtant sans mauvaise grâce aux exigences d'ailleurs modérées d'un vainqueur humain et qui payait bien.

Autour de Monastir, dans un rayon de cinquante kilomètres à peine, l'enchevêtrement des races est caractéristique, et peut être choisi comme exemple. Lahcé et Brusnik si joliment accrochés aux premières pentes du Péristéri, peut-être fondés par les Bulgares, en tous cas leur appartenaient entièrement ; les mieux renseignés, montrant dans une couronne de magnifiques noyers et châtaigniers la belle villa du général Popof, commandant les troupes bulgares sur cette partie du front, et où le commandant en second de la 30e division d'infanterie française, avait établi son quartier, désignaient ainsi le motif de préservation d'un village, qu'aucun obus ennemi n'avait atteint. Trois kilomètres à l'ouest, Dihovo était partagé entre les Serbes et les Turcs, comme l'attestaient les deux églises et la mosquée ; après une heure de marche sur les bords rocheux du Dragor, parmi les envols des éclatants martins-pêcheurs et les troupes de familières

Digitized by Google

alouettes huppées, on entrait dans Nisopole, habité exclusivement par des Grecs venus sans doute de la Thessalie ou du Pinde par le cours de la Vistritza et du Devoli, les gorges du Pisodéri et les pistes aménagées qui des bords de la Presba escaladent la Péristéri entre des chaos de moraines imposantes et de hautes futaies de hêtres. Au pied du col de Jijavats, Mgarevo et Tirnovo étaient Bulgares, mais Capari, Casani avaient été Grecs, Sterpein etait Serbe. En tournant le dos au Péristéri, on pénétrait par le col de Prévalec dans l'étroite vallée qui aboutit à la Cerna, et l'on apercevait un modeste minaret dominant de quelques mètres un petit groupe de maisons d'aspect minable, toutes armées de moucharabis : c'est Cernevec ; on n'y voit que des Turcs. En Macédoine centrale, si les Serbes sont nombreux, l'apport bulgare, surtout grec est important ; le premier compte à peine à Verria, à Vodena, mais Ostrovo fut longtemps une de ses villes préférées et garde des traces de cette occupation prolongée.

On comprend l'étonnement et l'embarras des ethnographes amateurs. Se former une idée d'ensemble solide et impartiale tout d'abord paraissait impossible ; bientôt se découvraient certains caractères physiques, surtout moraux, certaines coutumes spéciales qui provoquaient des questions auxquelles répondaient des aveux ou de rares affirmations ; alors, le pied sur la bonne piste, on réussissait à mettre à jour le type antérieur : le Makédone. Lui n'avait jamais participé à aucune invasion depuis plus de vingt siècles ; rivé au pays de ses ancêtres il avait courbé les épaules sous les coups de multiples dominateurs étrangers. Matière taillable et corvéable à merci, il avait successivement servi des maîtres qui ne furent pas toujours des tyrans. Les troupes désordonnées de la première croisade n'avaient pas laissé de traces chez lui, mais les chefs de la quatrième installés à Constantinople s'étaient taillés en Macédoine qui une baronnie, qui un comté ; puissances éphémères comme l'Empire latin d'Orient. De cette domination, il ne reste pas de souvenirs dans la mémoire du Makédone ; s'il parle des Frangi en termes sympathiques, il ne connait pas leur histoire. D'ailleurs, il ne laisse guère apparaître à première vue que des défauts. Figé dans quelques traditions civiles et religieuses, il était un sujet tour à tour d'étonnement, de colère ou de mépris pour certains occidentaux trop peu connaisseurs de l'histoire ancienne ou moderne de la presqu'île balkanique.

Habitué depuis douze siècles à être pillé, rançonné, maltraité

Digitized by Google

par des voisins peu scrupuleux, il a pris un air défiant, craintif, souffreteux. Souvent dénué de tout, terré dans de sordides taudis, il est vite devenu maraudeur. A l'affût du moindre passage de troupes, le makédone arrivait par bandes, hommes, femmes, enfants, dès que les soldats se mettaient en ordre de marche. Boîtes de conserve vides, vieux souliers sans semelle, cartouchières en lambeaux, tout lui semblait bon et disparaissait dans ses mannes de raphia ou d'osier.

Il fallait l'étudier pour découvrir en lui des qualités, réelles cependant, nobles même. Son attachement au sol avait quelque chose d'émouvant. Dans la boucle de la Cerna, comme dans la plaine limitée par le lac Ostrovo et le massif du Karadjava, il peinait pour tirer d'une terre merveilleuse, mais avec des moyens ridiculement primitifs, le maïs nécessaire à sa vie; l'impitoyable paludisme le décimait annuellement ; il s'acharnait à vivre et mourir dans une misère que son fatalisme adoucissait sans doute, mais aussi contribuait à entretenir. L'exemple des soldats français et anglais adonnés à Yénitsé-Vardar, Topchin, Guevgueli, Doiran, à la culture de la pomme de terre ne réussissait pas à le sortir de sa torpeur.

Il s'était fait une âme d'esclave. Pourtant il se confiait parfois à qui lui avait fait du bien, mais c'était, remarque importante, pour protester de son indépendance. N'était-ce pas là, enfin, que se décelait l'aborigène, le Makédone authentique, descendant des soldats qui dans une des plus magnifiques épopées que connaisse l'histoire avait conquis une partie du monde à la suite d'Alexandre le Grand ? Si l'on interrogeait quelque makédone un jour devenu confiant, sur sa nationalité, il répondait invariablement : « Nima Greski, nima Serbski, nima Bulgarski, ima Makédone. Je ne suis ni Grec, ni Serbe, ni Bulgare, je suis Makédone ». Derrière ce front obtus en apparence, très réfléchi en réalité, n'était-ce pas la protestation ancestrale, émise sincèrement en face d'un étranger qu'il savait bon, hostile à toute idée d'intérêt personnel ? Certains ont noté des caractères physiques différenciant le Makédone de ses divers conquérants : front projeté en avant, visage large, nez écrasé. Preuve fragile et d'ailleurs contredite par nombre d'anciens documents. Les premiers habitants de la Macédoine dont fasse mention l'histoire étaient un mélange de Scythes et de Grecs, et les vases peints, les tétradrachmes à l'effigie de Philippe, le célèbre buste d'Alexandre le Grand, réplique probable d'une œuvre de Lysippe et autres objets d'art dispersés dans les musées d'Europe, nous montrent

Digitized by Google

alouettes huppées, on entrait dans Nisopole, habité exclusivement par des Grecs venus sans doute de la Thessalie ou du Pinde par le cours de la Vistritza et du Devoli, les gorges du Pisodéri et les pistes aménagées qui des bords de la Presba escaladent la Péristéri entre des chaos de moraines imposantes et de hautes futaies de hêtres. Au pied du col de Jijavats, Mgarevo et Tirnovo étaient Bulgares, mais Capari, Casani avaient été Grecs, Sterpein etait Serbe. En tournant le dos au Péristéri, on pénétrait par le col de Prévalec dans l'étroite vallée qui aboutit à la Cerna, et l'on apercevait un modeste minaret dominant de quelques mètres un petit groupe de maisons d'aspect minable, toutes armées de moucharabis : c'est Cernevec ; on n'y voit que des Turcs. En Macédoine centrale, si les Serbes sont nombreux, l'apport bulgare, surtout grec est important ; le premier compte à peine à Verria, à Vodena, mais Ostrovo fut longtemps une de ses villes préférées et garde des traces de cette occupation prolongée.

On comprend l'étonnement et l'embarras des ethnographes amateurs. Se former une idée d'ensemble solide et impartiale tout d'abord paraissait impossible ; bientôt se découvraient certains caractères physiques, surtout moraux, certaines coutumes spéciales qui provoquaient des questions auxquelles répondaient des aveux ou de rares affirmations ; alors, le pied sur la bonne piste, on réussissait à mettre à jour le type antérieur: le Makédone. Lui n'avait jamais participé à aucune invasion depuis plus de vingt siècles ; rivé au pays de ses ancêtres il avait courbé les épaules sous les coups de multiples dominateurs étrangers. Matière taillable et corvéable à merci, il avait successivement servi des maîtres qui ne furent pas toujours des tyrans. Les troupes désordonnées de la première croisade n'avaient pas laissé de traces chez lui, mais les chefs de la quatrième installés à Constantinople s'étaient taillés en Macédoine qui une baronnie, qui un comté ; puissances éphémères comme l'Empire latin d'Orient. De cette domination, il ne reste pas de souvenirs dans la mémoire du Makédone ; s'il parle des Frangi en termes sympathiques, il ne connait pas leur histoire. D'ailleurs, il ne laisse guère apparaître à première vue que des défauts. Figé dans quelques traditions civiles et religieuses, il était un sujet tour à tour d'étonnement, de colère ou de mépris pour certains occidentaux trop peu connaisseurs de l'histoire ancienne ou moderne de la presqu'île balkanique.

Habitué depuis douze siècles à être pillé, rançonné, maltraité

Digitized by Google

par des voisins peu scrupuleux, il a pris un air défiant, craintif, souffreteux. Souvent dénué de tout, terré dans de sordides taudis, il est vite devenu maraudeur. A l'affût du moindre passage de troupes, le makédone arrivait par bandes, hommes, femmes, enfants, dès que les soldats se mettaient en ordre de marche. Boîtes de conserve vides, vieux souliers sans semelle, cartouchières en lambeaux, tout lui semblait bon et disparaissait dans ses mannes de raphia ou d'osier.

Il fallait l'étudier pour découvrir en lui des qualités, réelles cependant, nobles même. Son attachement au sol avait quelque chose d'émouvant. Dans la boucle de la Cerna, comme dans la plaine limitée par le lac Ostrovo et le massif du Karadjava, il peinait pour tirer d'une terre merveilleuse, mais avec des moyens ridiculement primitifs, le maïs nécessaire à sa vie; l'impitoyable paludisme le décimait annuellement ; il s'acharnait à vivre et mourir dans une misère que son fatalisme adoucissait sans doute, mais aussi contribuait à entretenir. L'exemple des soldats français et anglais adonnés à Yénitsé-Vardar, Topchin, Guevgueli, Doiran, à la culture de la pomme de terre ne réussissait pas à le sortir de sa torpeur.

Il s'était fait une âme d'esclave. Pourtant il se confiait parfois à qui lui avait fait du bien, mais c'était, remarque importante, pour protester de son indépendance. N'était-ce pas là, enfin, que se décelait l'aborigène, le Makédone authentique, descendant des soldats qui dans une des plus magnifiques épopées que connaisse l'histoire avait conquis une partie du monde à la suite d'Alexandre le Grand ? Si l'on interrogeait quelque makédone un jour devenu confiant, sur sa nationalité, il répondait invariablement : « Nima Greski, nima Serbski, nima Bulgarski, ima Makédone. Je ne suis ni Grec, ni Serbe, ni Bulgare, je suis Makédone ». Derrière ce front obtus en apparence, très réfléchi en réalité, n'était-ce pas la protestation ancestrale, émise sincèrement en face d'un étranger qu'il savait bon, hostile à toute idée d'intérêt personnel ? Certains ont noté des caractères physiques différenciant le Makédone de ses divers conquérants : front projeté en avant, visage large, nez écrasé. Preuve fragile et d'ailleurs contredite par nombre d'anciens documents. Les premiers habitants de la Macédoine dont fasse mention l'histoire étaient un mélange de Scythes et de Grecs, et les vases peints, les tétradrachmes à l'effigie de Philippe, le célèbre buste d'Alexandre le Grand, réplique probable d'une œuvre de Lysippe et autres objets d'art dispersés dans les musées d'Europe, nous montrent

Digitized by Google

dans le Macédonien un type bien différent du Serbe, plus encore du Bulgare, et d'une beauté réelle, visage ovale, nez d'un modèle parfait, bouche remarquablement petite, menton ferme et volontaire ; nous voilà très loin du type décrit plus haut.

Insistons sur deux faits certains : le Makédone découvrait sa pensée à qui le traitait amicalement ; encore le faisait-il rarement, en quelques mots toujours les mêmes, dans le secret de sa chaumière, ou seul à seul, lorsque le hasard, d'une marche, d'une promenade le mettait en face de l'Européen qui acceptait volontiers de partager son gâteau de maïs, ses grappes de raisin. Le cri d'indépendance ne résonnait-il avec un accent de tristesse ou de colère aux oreilles de son interlocuteur que parce que le mystère attirant de ces entrevues créait une illusion ? Non, car le retour aux ligues et aux brutalités de la guerre l'eût bientôt dissipée ; surtout, la remarque s'imposait, que placés dans les mêmes conditions, nombre d'autres habitants de la Macédoine se disaient Serbes ou Grecs ; certains, bulgares irréductibles sans doute, se renfermaient dans le mutisme oriental, force suprême du vaincu. D'où la conclusion : il était possible de découvrir et de faire parler le vrai Makédone, et s'il ne mettait de l'énergie que dans l'affirmation de son indépendance, n'était-ce pas la preuve que là surtout il était vrai ?

Bien plus, sa diplomatie naturelle devait le pousser au silence devant des chefs militaires, même peu élevés en dignité, de nations dont il savait l'accord avec la Grèce et la Serbie sur le sort futur de la Macédoine, et donc sans qu'il lui fût possible de fournir les raisons historiques de sa conviction, à cause de cela précisément, il parlait d'instinct, ou si vous préférez, l'ancêtre parlait en lui. Le même phénomène se retrouve ailleurs, chez les Kurdes, par exemple, descendants authentiques des Assyriens et restés toujours inassimilables, à travers les siècles, aux Arabes et aux Turcs, leurs maîtres successifs. Le Makédone accomplissait ce devoir avec un courage simple et tranquille ; il y avait quelque mérite, car répétons-le, il se trouvait en face d'un Occidental dont les hasards de la guerre faisaient un adversaire officiel, sinon convaincu, de sa pensée, peut-être de son espoir.

Par ailleurs, c'est un pauvre hère, sans initiative, sans idée apparente ; il est chrétien, il l'est depuis saint Paul ; il a ses églises et ses popes, les uns souvent ignorants, paresseux, avares au pire ; les autres décorées de naïves peintures plus riches de bonnes intentions que d'art, où l'on trouve encore quelques vieux livres richement reliés et enluminés, des icônes très coloriées

Digitized by Google

et d'autres objets du culte échappés à la stupide fureur des modernes iconoclastes. Il vit de superstitions ataviques et regarde d'un air devenu indifférent les représentants de races plus civilisées qui passent autour de ses fumiers, au pied de ses ravins.

*
* *

Cet enchevêtrement de peuples si divers ou ennemis, la difficulté du partage équitable de la Macédoine entre les puissances balkaniques voisines ont fait naître la thèse autonomiste. L'apparition en avait été préparée par les manœuvres barbares et maladroites de la Sublime Porte. Les mouvements insurrectionnels de 1875, 1885 et 1899 s'étaient terminés de façon bien différente. Le premier coïncida, disons mieux, fut mené avec la guerre de la Russie contre la Turquie ; le traité de San-Stefano consacrant l'indépendance de la Bulgarie et de la Serbie donnait à la première la majeure partie de la Macédoine ; le traité de Berlin remit cette malheureuse région sous le joug turc. Le deuxième ne laissa que le souvenir de massacres et d'horribles représailles sans résultat politique positif. Le troisième devait se poursuivre pendant de longues années et dans ses effets éloignés mais réels aboutir à l'expulsion des Turcs.

Le chef de cette campagne de délivrance fut un jeune officier bulgare, Boris Sarafof ; sa réputation de courage et d'organisateur méthodique est restée vivante dans la mémoire des Macédoniens. Dans les mois qui précédèrent la dernière offensive d'Orient (Juillet-août-septembre 1918) les habitants à l'affût de nos préparatifs, interpellaient couramment officiers et soldats en ces termes : « Frangi e Sarafof, aïdé Prilep. Les Français et Sarafof en avant sur Prilep ». Il leur importait assez peu que Français et Bulgares fussent alors ennemis ; ils ne croyaient pas non plus à la mort, certaine cependant, de Sarafof ; celui-ci était devenu une sorte de demi-dieu, qui ne pouvait mourir. Il fut héros à sa manière, le héros d'une épopée atroce. Le gouvernement de Sofia, s'il l'abandonnait parfois officiellement, toujours, en secret, lui prêtait son appui. Sarafof avait trouvé aussi une force redoutable entre les mains de qui, en Orient, sait la manœuvrer : les popes et les moines, que l'on vit souvent parcourir la Macédoine en tous sens, prêchant au nom du Christ la révolte ou si vous voulez, la croisade, contre l'infidélité ennemie de la religion et de la race grecque ou slave. Il fonda nombre de clubs dont le centre était à Salonique. Cela s'appelait : l'Organisation Intérieure ; le pays fut divisé en trois

Digitized by Google

vilayets et huit sandjaks qui tous avaient des chefs militaires parmi lesquels Sarafof sut maintenir pendant longtemps une discipline de fer.

La lutte commença ici et là, sans ordre, sans idée d'ensemble, pouvait-on croire. En réalité, Sarafof, admirable chef de partisans, et voulant éviter les grands combats, profitait de la nature ordinairement très accidentée du pays et détruisait pierre par pierre l'édifice ottoman. Ses soldats ou comitadjis (mandataires des comités de délivrance) faisaient irruption dans une ville, un village, s'emparaient des armes, des munitions, incendiaient les édifices officiels, faisaient main basse sur le produit des impôts, au besoin pendaient, noyaient ou fusillaient les fonctionnaires connus pour leurs exactions.

Les habitants étaient invités à refuser l'impôt sous menace de représailles ; ils devaient toujours tenir prêts des refuges pour leurs libérateurs, les accueillir comme des frères et mettre les chefs au courant des projets de l'ennemi. A l'exemple des Bulgares, Grecs et Serbes eurent leurs comitadjis dont l'action fut moins étendue et moins violente. Bientôt toute la presqu'île balkanique fut en feu. Des voix s'élevèrent pour flétrir les excès de Sarafof; le professeur valaque Michaëlanu ayant jugé à propos de se distinguer par son énergie de polémiste fut assassiné dans une rue de Bucarest.

Alors, pour la première fois, le cri retentit : La Macédoine aux Macédoniens ! C'était un mot d'ordre et à n'en pas douter, il partait de Sofia ; c'est assez dire que la sincérité en était douteuse. A Constantinople, on ne s'y méprit pas et le danger parut grand qui menaçait l'intégrité de l'Empire ottoman. Une armée de trois cent mille hommes fut chargée de rétablir la santé de « l'homme malade ». Les soldats turcs que soutenaient ou guidaient Kurdes et Albanais firent une répression qui dépassa de beaucoup les excès des comitadjis. Pendant plusieurs mois, la Macédoine connut toutes les horreurs de la guerre civile alimentée par les motifs politiques et religieux. Les valis ordonnent la fermeture des clubs autonomistes, qui résistent : bagarres, procès des révoltés à Monastir, suivant de près l'exécution-assassinat de Iovo-Ivanovitch et du prêtre bulgare Kalaydjief ; massacres de Garech, bastonnades d'Istyp, d'Uskub, de Kratova, d'Egri-Palanka, de Yénitsé-Vardar, de Vodéna, pendaisons, fusillades, noyades, enlèvements de femmes et d'enfants. Puis ce fut l'immigration forcée de Turcs installés par bandes au milieu des villes et villages rebelles. L'arrivée de ces mouhadjirs (colons)

Digitized by Google

porta au comble l'exaspération des Macédoniens. Les représailles reprirent des deux côtés avec une ardeur accrue. Les gouvernements balkaniques demandèrent aux grandes puissances d'interposer leur autorité. Athènes, Belgrade et Sofia étaient mues par un motif où l'intérêt balançait l'humanité. Leurs compatriotes de Macédoine s'étaient rencontrés et bientôt heurtés dans ce terrible conflit ; un jour vint où le Turc apparut comme l'ennemi le moins dangereux; la guerre contre l'infidèle se mua en fratricide de race. Grecs, Serbes et Bulgares s'entretuèrent avec un égal acharnement. Le Turc satisfait n'avait plus qu'à contempler le spectacle.

Cependant la France, l'Angleterre, la Russie et l'Italie décidaient l'organisation d'une gendarmerie internationale dont la mise sur pied et l'encadrement suscitèrent de multiples difficultés. La réforme financière plus ardue encore, buta, comme il fallait s'y attendre, contre le mauvais vouloir des turcs. Rien de ces plans n'avait abouti lorsque survint l'alliance balkanique, presqu'aussitôt suivie d'une guerre dont le récit paraît inutile, tant les principaux événements en sont encore présents à toutes les mémoires. Les victoires des Bulgares à Lulé-Burgas et à Tchorlu, des Serbes à Koumanovo et à Monastir, des Grecs à Janina, la prise d'Andrinople imposèrent aux Turcs une paix désastreuse. La Macédoine était libérée de leur joug. On sait le reste : les Bulgares mécontents de la portion qui leur était échue attaquèrent déloyalement les Serbes et subirent une défaite écrasante. En 1915, ils prirent place à côté des Allemands ; après diverses alternatives de succès et de revers, ils virent leur front enfoncé du lac Doiran à la Cerna. Ce fut la déroute. Ils demandèrent l'armistice qui livra entre nos mains quatre-vingt dix mille prisonniers, un énorme matériel et la libre disposition des chemins de fer bulgares. De ce jour (29 septembre 1918) on pouvait prévoir le sort de la Macédoine : la Bulgarie en serait exclue : elle paya plus cher encore, on l'a vu déjà, la faute de son tsar.

*
* *

Le problème de l'autonomie restait entier. Si puissants aient été les motifs qui poussèrent le Conseil Suprême des Alliés à punir les Bulgares et à prémunir leurs voisins contre une agression possible, leur nombre en Macédoine restait inquiétant. Actifs et intelligents, ils tenteraient de reconquérir une influence jadis si grande. Les transactions commerciales, nécessaires

Digitized by Google

quoiqu'on veuille, seraient le principal moyen ; mais ils se heurteraient aux Serbes et aux Grecs et des conflits nouveaux surgiraient. N'en doutez pas : les Bulgares longtemps encore aspireront à la conquête d'un pays très riche quand il sera mis en valeur ; ils y trouveront des complicités nombreuses, et l'on verra, bons ou mauvais, les motifs de troubles surgir comme par enchantement.

Il est sans doute difficile de fixer le nombre des représentants de chaque race dans la Macédoine. Les diverses statistiques publiées avant la guerre sont d'une fantaisie toute orientale ; si on veut des chiffres, il est toujours facile d'en fournir, mais ils n'ont rien d'une preuve. Au hasard de leurs intérêts, Turcs, Grecs et Slaves du Sud s'attribuent un nombre évidemment exagéré de compatriotes. Les Turcs adoptent à court intervalle les deux méthodes : tantôt augmentent, tantôt diminuent le taux de la population chrétienne, selon qu'ils veulent apaiser les réclamations diplomatiques ou surexciter le zèle musulman. A quelques années de distance, les Bulgares passent d'un à deux millions, les Serbes de 500.000 à deux millions, les Grecs de 200.000 à 600.000, les Turcs de 600.000 à 230.000, les Albanais de 120.000 à 30.000 ; les Koutzo-Valaques, quantité négligeable, atteignent à peine 25.000.

La seule statistique qui ait pu être facilement dressée et contrôlée est celle des écoles chrétiennes. Non que la langue fût un élément d'appréciation aisé. Que de Turcs parlent grec et d'autres bulgare ! Les Grecs d'Adalia vous répondent en turc quand vous leur parlez en grec. Dans les villes de la Macédoine centrale, le grec est d'usage courant ; mais partout de Monastir à la Drina, les racines des mots sont serbes, par contre la forme est souvent bulgare. Dans les villages de la Macédoine méridionale, du massif de la Neredska au lac Ostrovo, le dialecte macédonien est serbe, sans conteste, au point de vue grammatical, mais le vocabulaire en est très lié au grec, on y rencontre nombre de mots qui n'existent même plus dans la Grèce proprement dite.

Le critérium « religion » est plus sûr, d'autant qu'en Orient il se confond souvent avec celui de l'école. La langue est le moyen de propagation cher aux diverses races et la religion est chose de race ou mieux nationale. Renan avait observé qu'en ces pays un père de famille chrétien, envoyant ses enfants à telle école, affirme par là non seulement quelle langue il veut les entendre parler, mais aussi de quelle nation il se réclame, de

Digitized by Google

quelle race il partage les souvenirs et les espérances, en un mot, quelle est sa véritable patrie. » Ajoutons : alors même que sa patrie d'origine, la métropole, serait éloignée.

On observait une différence notable entre les écoles grecques et les écoles bulgares ou serbes. La fréquentation des premières n'était pas obligatoire ; d'où un résultat : le nombre des élèves était le même au début qu'à la fin des classes ; une conclusion : elles étaient fondées par une communauté indigène, et c'était là le seul point de repère qui permit d'évaluer la population grecque. A Verria, Vodena, Niausta, Vlachokisura, Kastoria, les grecs mettaient un point d'honneur national à remplir ces écoles de leurs enfants ; l'influence hellénique y trouvait un appoint considérable. Le dernier recensement opéré en 1910 accusait 59640 élèves.

Les Bulgares venaient ensuite avec un chiffre bien moins élevé : 18311. Le gouvernement de Sofia soutenait cependant ses compatriotes macédoniens avec ardeur ; l'argent dépensé était hors de proportion avec le résultat acquis, mais on gardait espoir dans le génie audacieux et organisateur de la race, sans prendre assez garde que là-bas l'habileté grecque a souvent fait, pour conserver les positions acquises ou les agrandir, plus que toutes les hardiesses et surtout toutes les violences.

Les écoles Koutzo-Valaques comptaient 2002 élèves ; les comités roumains avaient battu le rappel de toutes les bonnes volontés nationales en leur faveur ; la propagande avait porté tous ses fruits et le chiffre atteint ne pouvait guère être dépassés.

Les Serbes arrivaient en dernier lieu avec 1674 élèves. Les divisions intestines si longues et si fréquentes dans ce petit royaume, l'ignorance et le manque d'initiative de la masse paralysaient l'énergie d'hommes d'élite, tels Chafardjik et Kollar, qui d'ailleurs devaient bientôt s'absorber dans le rêve de la grande Sud-Slavie.

Tenons ces chiffres pour exacts, d'autant qu'ils n'ont rien d'exagéré si on les compare à celui des diverses populations. Mais s'ils sont le meilleur élément d'appréciation, ils ne peuvent nous donner une certitude. Force nous est dans les obscurités qui enveloppent le problème macédonien d'y voir seulement un indice et de chercher ailleurs la solution de l'autonomie.

*
* *

Pour celle-ci, les derniers événements ont été le coup de grâce. On a bien entendu au cours des négociations du traité de

Digitized by Google

paix certaines voix s'élever en sa faveur ; mais quelles chances avaient-elles d'être écoutées? Et si noble puisse paraître de prime abord l'idée autonomiste, quel moyen pratique de la réaliser oserait-on présenter ? On y a vu surtout le silence imposé aux menées bulgares, grecques et serbes. Moyen immédiat, mais combien fragile, illusoire ! en tout cas négatif.

Décréter la constitution d'un Etat indépendant, protégé dans les premières années de son existence par la problématique Société des Nations, n'était pas en réalité l'établir, surtout en Macédoine. Le choix des éléments politiques, sociaux, économiques, appelés à le gouverner eût été impossible. Quelle élite les aurait fournis ? Quelles bonnes volontés intelligentes, suffisamment impartiales et désintéressées de Salonique, Cavalla, Sérès, Monastir ou Ochrida, se fussent présentées pour recueillir la succession pleine d'embûches dont les Grecs, les Serbes et les Bulgares devenaient en un tournemain les testateurs obligés et à coup sûr récalcitrants? Imagine-t-on les deux premiers se laissant dépouiller sans crier, sans lutter, du fruit de plusieurs siècles de travaux, et des dernières années de victoires sanglantes ?

L'état macédonien constitué, supposons-le un instant, les discordes intestines renaissaient sans tarder, car il ne faut rien connaître de la mentalité hardie de Sofia, de l'habileté d'Athènes et de l'esprit centralisateur de Belgrade pour croire là-dessus à une entente pacifique entre ces gouvernements. Les Macédoniens eux-mêmes se seraient hâtés vers l'oppression mutuelle, activée par les émissaires de leurs anciennes métropoles. L'époque n'est point lointaine où les Bulgares avaient émis la prétention, sous couleur d'ancienne colonisation, de rattacher à leur pays non plus seulement la Macédoine proprement dite, mais une partie de la Grèce authentique et de la véritable Serbie. Il se rencontre des Bulgares aux environs d'Uskub, de Prizrend, comme on en voit à Kastoria et dans les gorges grandioses où coule la Vistritza. Munis de cet argument, ils traçaient une ligne partant de Kustendil, ville frontière bulgare au sud-ouest de Sofia et aboutissant à l'Albanie, près de Diakova. Le morceau était bon à prendre : il englobait Kriva-Palanka, le riche plateau de Kossovo où agonisa l'empire serbe en 1389, où il ressuscita en 1912, la belle cité d'Uskub, point de jonction de voies ferrées et de routes importantes ; il enjambait la ligne qui descend de Mitrovitza, dans l'ancien sandjack de Novi-Bazar, barrait le chemin de Salonique et du même coup rétablissait la Métropole religieuse d'Ochrida. Quant aux Grecs, il leurs restait les

Digitized by Google

montagnes de Thessalie jusqu'à, suprême consolation, l'Olympe des Dieux et le massif du Palaiomageron, entre la Vistritza et l'Albanie. Cet appétit qu'on peut trouver excessif n'a pas diminué et les manifestations en éclateraient à la première occasion jugée favorable dans le nouvel Etat macédonien.

Le conflit des races s'oppose là à toute unité politique ou administrative comme il fait obstacle à tout accord religieux ou social. Il faut en prendre son parti : l'autonomie de la Macédoine est pratiquement impossible. A peine est-il besoin de noter qu'aucun des peuples intéressés eût consenti à laisser Salonique, son merveilleux golfe, ses baies et son port si riches d'avenir aux mains d'un voisin entreprenant et peu scrupuleux. Car on n'a pas assez remarqué qu'en l'absence d'élites honnêtes et habiles que la Macédoine ne peut fournir, Salonique, aboutissement futur de tout le commerce, de toute l'industrie de cette vaste région, serait fatalement tombée aux mains d'une des nations balkaniques. Que devenait l'autonomie privée ainsi de son principal moyen d'existence ?

Les principes wilsoniens invoqués en l'occurence par des publicistes plus munis de bonne volonté que de science des choses d'Orient n'ont ici aucune application pratique : les peuples ne vivent pas de formules plus ou moins sonores et de promesses sans appui. Monsieur Wilson ne pouvait engager l'Amérique ni les Etats d'Europe dans une entreprise vite devenue une aventure sans issue et sans profit honnête. Avec le scandale d'une solution dont la Bulgarie audacieuse et peu férue de scrupules eût surtout profité, la question de la Macédoine se fût rouverte avec tous ses désordres, tous ses aléas pour la tranquillité de l'Europe. Le Conseil Suprême a pris le seul moyen d'en éviter le retour : le partage de la Macédoine entre les Grecs et les Serbes. Ecartons toute équivoque : la Bulgarie n'a pas été admise, on l'en a jugé indigne et, pour l'avenir, ses méthodes de lutte et d'infiltration inquiétaient à juste titre. Mais pour plus de prudence et d'équité, il eût été préférable de lui réserver la majeure partie de la Thrace et ainsi des accès plus faciles sur la mer Egée. On a préféré donner aux Grecs la presque totalité de cette région acquise par leurs concurrents en 1912-1913 au prix de tant de sacrifices. Les nationalistes turcs qui virent dans la perte d'Andrinople le signe-avant-coureur de leur expulsion définitive de l'Europe, ont seuls opposés une résistance énergique. Mais la diplomatie alliée n'a pu s'illusionner au point de croire au désintéressement des Bulgares à l'endroit d'une région si

Digitized by Google

éloignée d'Athènes, si proche de Philippopoli. Les chants militaires bulgares montrent dans la Maritza le fleuve sacré qui des hauteurs du Vitos, près de Sofia, à travers la vallée roumélienne a roulé trop de flots de sang vers la mer Egée pour que ses rives, de Mustapha-Pacha à Enos appartiennent à des étrangers même chrétiens. Monsieur Venizelos connait le degré d'épuisement et l'impuissance bulgare, il en a profité, mais il les sait momentanés ; il ne commettrait pas, son passé politique en fait foi, l'imprudence de mésestimer un peuple que ses grandes qualités pousseront à faire éclater le cadre trop restreint où on a voulu l'enfermer et sans doute il a prévu que dans quelques années, plus tôt peut-être, la Thrace reverra les armées en campagne et la guerre entre chrétiens, suite inévitable des troubles intérieurs.

Toutefois les Grecs ont dû abandonner la réalisation de leur rêve grandiose et impraticable d'un nouvel empire dont Constantinople redevenait la capitale. Certains, plus pourvus de désirs que de moyens, voient dans la prise de possession de la Thrace, un acompte à ce rêve ; la perte de Smyrne et de son vilayet ne leur a pas ouvert les yeux. Ils oublient que les données économiques modernes, la concurrence internationale autour des grands débouchés commerciaux, le peu de capitaux dont dispose la Grèce, et, donc, l'absolue nécessité pour elle de se soumettre à l'emprise des grandes puissances européennes ont déplacé la question. Constantinople est un port naturel magnifique, terminus ou tête des grandes lignes commerciales, mais dont l'effort est seulement commencé ; un jour viendra, que certains disent rapproché, où la capitale de l'Empire d'Orient, ainsi que l'avait insinué le Père Joseph il y a trois siècles, sera internationalisée, déclarée port franc ; les rives du Bosphore, de la Marmara et des Dardanelles lui seront rattachées ; là se formera un état libre et neutre dont les nécessités de la politique mondiale imposeront l'existence. Ce projet, d'une réalisation aujourd'hui difficile, n'a rien d'utopique, car, en dépit des imperfections qui s'y font jour, il est le seul moyen d'empêcher, dans ce carrefour si important, l'une quelconque des grandes puissances, d'établir son hégémonie.

La Grèce garde Salonique, elle peut en faire l'émule de Constantinople ; ses fils y trouveront l'emploi de leurs aptitudes, et le regret d'avoir perdu pour toujours Byzance et Sainte-Sophie, s'atténuera devant la perspective d'un avenir commercial et colonisateur étendu.

Digitized by Google

Les autorités serbes (à dessein, nous ne disons pas : yougo-slaves), consentiront-elles à desserrer les liens d'une centralisation désuète et tyrannique ? Le temps n'est plus, ne doit plus être où le mouktar (maire) pouvait user de la bastonnade et de la confiscation à son gré pour assouplir le caractère de ses administrés. Les nouveaux maîtres de la Macédoine auront tout intérêt à montrer une largeur de vues qui leur a longtemps fait défaut ; elle leur évitera le retour des incidents regrettables à tous égards dont plusieurs villes de la Yougo-Slavie ont été naguère le théâtre. Dans les régions de Monastir et d'Ochrida, les macédoniens bulgares, comme les Albanais de Pristina et de Kossovo sont assez nombreux pour créer de graves difficultés au gouvernement du jeune roi Alexandre, s'il s'obstinait dans les vieux errements ; par contre, leur éloignement d'anciennes patries diminuées d'influence et de moyens d'action pourra les inciter au calme et à la fusion avec les Serbes, si ces derniers les traitent en compatriotes et non en vaincus.

Débarrassés du joug des Turcs, n'ayant plus à redouter les incursions sanguinaires des comitadjis et des bachi-bouzouks, les macédoniens pourront être initiés aux méthodes modernes de culture et de commerce, aux progrès industriels qui rendront à ce pays dont les richesses naturelles sont si grandes, sa prospérité antique.

P. LOUIS DE GONZAGUE.

Digitized by Google

RECENSIONS

I

Ame ardente (1) et profondément apostolique, ayant appris dans l'amour du Sauveur la délicatesse respectueuse et la pitié persévérante qu'exige la conduite des âmes, D. Columba Marmion fut, sous des formes diverses, auprès de ses contemporains, une noble représentation de Jésus-Christ, notre salut, notre sanctificateur. On dira prochainement « jusqu'où l'emportait son zèle pour la conversion de ses frères égarés, avec quelle tendre compassion son regard se penchait sur les visages défigurés par la lèpre du péché ». Il était possédé d'un autre amour : celui des âmes spécialement consacrées à Dieu par les vœux de religion ; sa parole abondante, toute surnaturelle, s'est répandue pour elles en de nombreuses conférences où la science du théologien et la précision artistique du liturgiste se rencontrent harmonieusement.

Le premier volume pose les fondements de toute l'œuvre où sont recueillies pour notre bien ces diverses conférences. Aussi présente-t-il un aspect plus dogmatique, encore que très compréhensif et fort utile. Les vérités profondes et, par endroits, redoutables, de la prédestination, de la foi, de l'appel divin, de la distribution de la grâce demandent pour leur expression une langue précise, une science sûre de la théologie, et, pourquoi ne pas le dire, une dose d'humilité qui dispense d'un langage didactique peut-être savant, mais dénué de but utile. D. Columba Marmion a évité l'écueil et a fait preuve des belles qualités du conférencier ascétique. Telles pages qui décrivent notre croissance dans le Christ, notre rôle de cohéritiers de sa gloire, les accents de la voix de l'Eglise, ont belle allure. Commentant la parole de saint Paul : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez toute autre chose,

(1) D. Columba Marmion, Abbé de Maredsous. — *Le Christ, vie de l'âme.* Conférences spirituelles. Dix-neuvième édition.

Le Christ dans ses mystères. Conférences spirituelles liturgiques. Dixième édition.

Le Christ, idéal du Moine. Conférences spirituelles sur la vie monastique et religieuse. Quatrième édition. —Abbaye de Maredsous, Namur (Belgique). Librairie Desclée.

Sponsa Verbi. La Vierge consacrée au Christ. Conférences spirituelles. Douzième mille. — Abbaye de Maredsous. Librairie Desclée. Collection Pax. Vol. XIII.

Digitized by Google

faites tout à la gloire de Dieu, » l'auteur étale le courant de la vie quotidienne, monotone, fastidieuse, lourde comme un boulet de forçat pour qui ne la voit que les yeux rivés à terre ; si grande, si encourageante, si méritoire pour qui par elle croît spirituellement avec le Christ.

La sainte monotonie des occupations de Jésus à Nazareth s'est étendue sur de nombreuses années et, les travaux glorieux puisque semés de miracles, de sa vie apostolique, prennent trois ans et demi ; voilà ce qu'il convient de se redire et de répéter aux âmes toujours mécontentes de leur sort, jamais pleinement d'accord avec la volonté de Dieu ; pour qu'elles ne s'étiolent pas, afin qu'elles croissent, il faut les remettre devant le modèle divin de toute vie.

Mais, croître avec le Christ, c'est en réalité croître sur Lui ; notre extension en vertus et mérites ne se peut faire que par la réception obéissante, aimante de la nourriture substantielle qui est le Sauveur lui-même. Entés sur lui comme un pauvre rameau sur un arbre riche de sève, nous aurons la chance d'être alimentés, de vivre et pousser. La comparaison est de saint Paul qui la déclare hors nature, mais précisément il n'est ici question que de surnaturel, et le cas échéant, de miracles de la grâce. Ainsi le Dieu Sauveur s'anéantit sur terre, puis se sacrifie sur l'autel, se minimise afin de s'adapter à la petitesse de sa créature, mais en définitive il la grandira en l'élevant jusqu'à Lui, en se l'unissant.

« Car Notre-Seigneur demeure en l'âme. *Et ego in eo.* Voyez ce qui se passait dans le Verbe incarné. Il y avait en Lui une activité naturelle humaine très intense, mais le Verbe auquel l'humanité était indissolublement unie était le foyer profond où s'alimentait et d'où rayonnait toute son activité. Le désir du Christ en se donnant à l'âme est de produire en elle quelque chose d'analogue. Sans établir une union aussi étroite que celle du Verbe avec sa sainte humanité, le Christ en se donnant à l'âme veut être en elle, par sa grâce et l'action de son Esprit, le principe de toute son activité intérieure. Il est dans l'âme, il demeure en elle, mais il n'est pas inactif, il veut opérer en elle et quand l'âme demeure livrée à lui, à ses volontés, alors l'action du Christ devient si puissante que cette âme sera infailliblement portée à la plus haute perfection, selon les desseins de Dieu sur elle. Car le Christ vient en elle avec sa divinité, avec ses mérites, ses richesses pour être sa lumière, sa voie, sa vérité, sa sagesse, sa justice, sa rédemption, en un mot, pour être la vie de l'âme, pour vivre lui-même dans l'âme. C'est le rêve de l'âme de ne faire qu'un avec celui qu'elle aime ; la communion dans laquelle l'âme reçoit le Christ en nourriture, réalise ce rêve en transformant peu à peu l'âme dans le Christ. » *(Le Christ, vie de l'Ame,* p. 378). Il ne parait pas inopportun d'avoir transcrit cette page, en son entier, car elle donne une idée très suffisante du tempérament littéraire de D. Columba

Digitized by Google

Marmion ; il s'y reflète avec sa tendance à déduire, détailler toutes les conséquences d'une pensée ou d'une thèse longuement méditée. Et c'est bien ainsi, surtout dans une conférence où la répétition est chose utile, voire, nécessaire. Que la parole est loin du livre ! tant est qu'ils semblent parfois plus qu'émules: adversaires. Mais la parole est-elle toujours servante de l'esprit, et si elle traduit l'auteur, ne le trahit-elle pas parfois ? Il semble en tout cas qu'elle le dévoile. Encore une fois, Buffon n'a pas tort et le style portraicture l'homme, s'il n'est pas tout à fait lui. Le très pieux et savant abbé de Maredsous fait figure d'analyste délicat et subtil, non pas trop élevé, certes, ni incompris de ses auditeurs, mais préférant accumuler les lignes, les traits, les points, plutôt que de ramasser l'idée en quelques mots saisissants, nerveux. Dès lors, le livre présente un avantage certain : on se reportera à l'idée annoncée en tête du développement, on ne courra pas la chance de la perdre de vue. Peut-être est-ce bien qu'à force de fixer des yeux la grande lumière des hautes vérités, on risque l'éblouissement, on ne voit plus le centre, on s'égare dans les rayons ; il y a un halo littéraire comme il en est un en optique. De là une diffusion de l'idée qui risque de nuire à sa clarté.

Mais chez D. Columba Marmion, le théologien se double d'un exégète averti ; les textes sacrés sont choisis par lui avec un soin scrupuleux, et enchassés dans ses conférences, d'ordinaire en tête de l'explication ; le sens littéral strict, le sens spirituel trouvent un emploi constant et il faut louer grandement l'auteur d'avoir su écarter l'usage fréquent du sens accomodatice si facilement nuisible à la pureté de la doctrine, tout au moins à sa clarté.

Le liturgiste apparaît davantage dans le second volume : une table de distribution des conférences d'après le cycle liturgique de l'année entière donne la référence des fêtes qui sont aussi les mystères du Christ.

La matière à discourir était sublime autant qu'étendue ; il était à craindre que « l'abîme n'absorbât » l'auteur ou qu'il ne se perdît en digressions attirantes, mais inutiles. Son bon sens (ce mot est ici un éloge complet) l'a conduit à des divisions très efficaces contre ces divers dangers.

Et nous voilà devant un exposé de la vie et de la volonté sanctificatrices du Christ. Nous ne sortons pas de ce cadre vaste mais bien délimité.

Les mystères du Christ sont nôtres. Jésus a vécu comme il était né, comme il devait souffrir et mourir, pour établir la gloire extérieure de son Père souillée par la volonté coupable de l'homme. Par eux aussi la vie et la mort de l'Homme-Dieu sont nôtres, puisque par elles, nous pouvons et devons refaire en nous l'image du Dieu de sainteté. Le mystère du Sauveur souffrant, expiant, donnant la pureté, la sainteté nous est un modèle vivant. C'est là, on le sait, une

Digitized by Google

pensée familière à saint Paul : Vivre avec le Christ signifie renaître dans l'innocence avec ce nouvel Adam, c'est souffrir, obéir, à son exemple ; purifier notre chair dans la prière, l'élever au-dessus de terre, adhérer de toutes les forces de notre être à la pensée, à la parole, à la vie divine ; c'est consentir au sacrifice comme le coupable qui doit expier, et quand l'âme généreuse dont la souffrance stimule les énergies veut par là s'unir au Dieu souffrant, elle a chance « d'accomplir ce qui en elle manque à la passion du Christ » ; si elle consent à se sacrifier, liée d'esprit, de volonté, d'action avec le Pontife Suprême, elle participe en elle-même à la souveraine sacrificature ; parvenue à tel degré de perfection chrétienne ou religieuse, elle s'immole. Si la grâce l'y pousse, si son tempérament naturel l'y incline, elle s'attardera ou même s'attachera à tel mystère en particulier de la vie du Sauveur, car tous les goûts spirituels peuvent, là, trouver l'aliment complet, et sûrement, elle vivra le Christ. Le dénuement de Bethléem, la gloire royale de l'Epiphanie, l'humilité et la vie intérieure, laborieuse de Nazareth, la recherche désolée de Jésus adolescent à Jérusalem, stimuleront la foi et inclineront à l'obéissance sans murmure.

L'apostolat du Sauveur offre des aspects variés qui sollicitent l'attention affectueuse, repentante ou zélée ; la bonté, la tendresse, la pitié le plus souvent, quelquefois la sévérité du Christ, émeuvent ou éclairent, fortifient ou attirent. Discourant sur les béatitudes, guérissant les malades du corps et de l'âme, enseignant la charité et flagellant l'égoïsme, l'avarice, nourrissant la multitude de pain et de parole, s'offrant à l'admiration de quelques intimes dans la gloire du Thabor, ou à l'insulte, à la haine, à la cruauté de tant d'autres sur le Calvaire, le Sauveur Jésus est le seul modèle de vertu, de perfection, en ce sens que tous les modèles humains qui depuis nous sont légitimement proposés tirent leur beauté de l'avoir copié. Le triomphe de la résurrection des corps glorieux au dernier jour est en fonction de ce travail de copie.

Ainsi donc se fait la vie avec le Christ. Le symbolisme liturgique des dimanches et fêtes où il nous apparaît parlant et agissant sert à éclairer cette vie, à la faire mieux comprendre. Le but de D. Columba Marmion s'avère davantage dans certaines conférences ; mais toutes revêtent le caractère éminemment bénédictin et si catholique de la Foi expliquée par la Liturgie.

Abbé d'un grand monastère et très digne fils du Patriarche des Moines d'Occident, D. Columba Marmion devait aider la vie spirituelle de ses frères par la parole comme il le faisait par l'exemple. Il accomplit ce travail avec un rare bonheur, et le troisième volume est un tableau complet du travail surnaturel que le moine doit accomplir en lui, suivant la grâce qui lui est donnée, et d'après les obligations qu'il a vouées.

Digitized by Google

« Nous voyons le grand Patriarche déclarer, dès les premières lignes du Prologue de sa Règle, qu'il ne s'adresse qu'à celui qui veut retourner à Dieu sous la conduite du Christ, à quiconque se hâte vers la céleste patrie, en faisant appel à la grâce du Christ ». La vie du moine doit se passer à chercher Dieu, et, comme chercher Dieu d'un cœur pur, d'une volonté droite, c'est sûrement le trouver, toute l'éducation spirituelle monastique consiste à marcher à la suite du Christ par les sentiers qu'il a suivis. Adoration de Dieu, obéissance à son immédiat mandataire auprès des moines d'une abbaye : le père abbé ; calme obtenu par la stabilité dans le même monastère en union avec les mêmes frères ; détachement de soi-même par l'observance rigoureuse des vœux de religion ; humilité, abandon à Dieu, assouplissant l'âme et la préparant mieux à l'oraison, à l'union divine : voilà ample matière à discourir et édifier.

« Nous avons, malgré notre jeunesse, dit adieu à tout ce qui nous était cher, nous avons renoncé aux joies légitimes du foyer, à l'affection visible des nôtres. Pourquoi avoir consenti tous ces renoncements ? Pour acquérir le trésor qui n'est autre que Dieu même. »

Ici plus qu'en ses autres conférences, l'auteur est dans son élément ; il y vit, s'y meut, en fait vivre les siens, et il a écrit telles pages sur l'*Opus Dei, Louange divine,* qui sont d'une grande beauté descriptive et d'une profonde émotion surnaturelle.

D. Columba Marmion rendait son âme à Dieu le 30 janvier 1923, mais peu auparavant il couronnait dignement sa carrière de conférencier en distribuant aux moniales de Sainte-Scholastique à Maredret le pain d'une parole plus choisie, plus délicate encore. Un petit volume de 74 pages, que toute âme consacrée au Christ, bénédictine ou non, religieuse ou même vivant dans le monde, pourra lire et relire avec le plus grand profit. « Il existe avec Dieu, pour l'âme consacrée, une relation plus intime, et en un sens, plus profonde, que celle qui se tire de la qualité d'enfant (de Dieu) ; l'âme consacrée est invitée par le Verbe à la condition d'épouse. Le royaume de Dieu est un banquet nuptial : là sont les serviteurs, les invités, les amis, les enfants ; quand tous, le banquet terminé, ont pris congé du maître de la maison, l'épouse reste, elle est la privilégiée. Et comme, à la bien examiner du meilleur point de vue, nulle union ne surpasse celle-là en intimité, en tendresse, fécondité, on comprend que le Verbe ne consente à y admettre que les âmes très détachées des choses de la terre, et d'elles-mêmes, qui, de pensée, de volonté, de cœur, ne vivent que pour le Christ, voient tout en Lui, en Lui resserrent toutes leurs autres pensées et affections.

Voilà un digne couronnement de l'œuvre de D. Columba Marmion ; il convient de remercier l'éditeur d'avoir ainsi déposé sur la tombe prématurément ouverte du noble fils de saint Benoit cette nouvelle gerbe des plus belles fleurs que l'amour du Christ fasse germer

Digitized by Google

ici-bas ; et puisqu'elles s'épanouissent pleinement au Ciel, le regretté abbé de Maredsous qui les choisit et les unit harmonieusement n'aura pas, devant le Christ qu'il aima et fit aimer, perdu sa récompense.

P. LOUIS DE GONZAGUE.

II

I. *L'Amour divin* (1) est une thèse de doctorat dont le permis d'imprimer avait été délivré par la Faculté des Lettres de Paris, mais cette thèse n'a jamais été soutenue. L'auteur, M. Gaston Etchegoyen, professeur au lycée français de Madrid, est mort en 1922 avant de pouvoir présenter son œuvre devant le jury.

On m'a dit qu'il ne partagea point notre foi catholique. En vérité, à lire son livre, nul ne s'en douterait. L'auteur a parlé à la perfection de sainte Térèse et de la mystique térésienne. C'est sûrement parce que M. Etchegoyen a compris strictement son devoir d'impartialité : il a respecté la foi des contemplatifs comme la plus haute expression de leur vie intérieure.

La vie de sainte Térèse se partage en trois branches : de 1515 à 1535, période de jeunesse mondaine ; de 1535 à 1562, vie religieuse au couvent de l'Incarnation d'Avila ; de 1562 à 1582, campagne spirituelle consacrée à la réforme du Carmel après la fondation de Saint-Joseph d'Avila.

Un point de vue psychologie religieuse, il y a la période d'instruction et de formation, la période de réception des grâces, la période de compréhension des grâces, la période de l'expression de l'amour divin.

S'en tenant aux sources immédiates intellectuelles des écrits, M. Etchegoyen observe judicieusement que sainte Térèse ne savait pas le latin, et qu'elle fut en outre limitée dans ses lectures en castillan par les décrets inquisitoriaux de Dom Fernando de Valdès en 1551 et en 1559.

Sainte Térèse lut donc en castillan les *Epitres* de saint Jérôme, les *Confessions* de saint Augustin, les *Morales sur Job* de saint Grégoire le Grand, la *Vie du Christ* de Ludolphe le Chartreux, (traduction en quatre volumes par le franciscain Ambrosio de Montesino), le *Mépris du Monde* (ou *Imitation*) de Jean Gerson, les *Traités de vie spirituelle* de Séraphin de Fermo, chanoine régulier, etc. Elle ne connut la Bible qu'indirectement ou par fragments ; par dessus tout elle lut plusieurs auteurs franciscains dont voici la liste fort intéressante pour nous :

(1) *L'Amour divin. Essai snr les sources de sainte Thérèse,* par Gaston ETCHEGOYEN. Bordeaux, Feret, 1923 in-8 de 377 pages. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Hispaniques, fascicule IV).

Sainte Térèse écrivain. Son milieu, ses facultés, son œuvre, par le chanoine Rodolphe HOORNAERT. Paris, Desclée et De Brouwer, 1922 in-8 de XIX, 652 pages.

Digitized by Google

1. Alonso de Madrid. *El arte de servir à Dios* qui est bien décidément de Séville, 1521. Reproduit dans la *Nueva Bibliotheca de autores espanoles* in-fol. tome I, p. 588-634, et à Valence, 1903, in-12, par le P. Jaime Sala. Cf. plus haut *Et. Fr.* 1923, p. 212.

2. Bernardino de Laredo. *Subida del Monte Sion par la via contemplativa.* Séville, 1535. Demeuré anonyme jusqu'à l'édition d'Alcala 1617.

3. Antonio de Guevarra. *Oratorio de religiosos y exercicio de virtuosos...* Valladolid, 1542. Cf. Sbaraglia, *Supplementum.* Romae, 1806, p. 77.

4. Peut-être le *Directorio mistico* d'Harphius qui parle tant des fiancailles et du mariage spirituel. Ce traité était certainement édité en castillan et assez répandu, puisque Valdès l'inscrit en son Index.

5. François de Ossuna. *Tercera porte del litro Clamado Abecedario Espiritual.* Tolède 1527. in-4. Le P. Miguel Mir l'a réimprimé dans le t. I, p. 319-587 de la *Nueva Biblioteca de Autores Espanoles*, et le P. Michel-Ange en publie actuellement (1923) une excellente traduction dans sa petite revue *Orient.* C'est un traité de contemplation, et surtout d'oraison de recueillement. L'exemplaire qui a servi à sainte Térèse est conservé chez les Carmélites d'Avila. Il est surchargé d'annotations de la main de sainte Térèse. Mme Cunninghaine Graham l'a décrit dans sa *Santa Teresa, her life and times*, tome I, p. 116, ainsi que le P. Michel-Ange dans son travail sur *la Vie Franciscaine en Espagne.* p. 278.

6. Du même François de Ossuna, la *Ley de Amory Quarta parte del Abecedario Espiritual*, 1530 (1).

7. Enfin san Pedro de Alcantara. *Tratado de la oracion y meditacion.* MM. Etchegoyen et Hoornaert reconnaissent que Pedro de Alcantara est postérieur à Luis de Grenade et ils admettent que l'édition de Joannes Blavio de Colonia, à Lisbonne, est de 1560 au plus tard (2).

(1) Le *Cinquième Abécédaire*, dès 1542, c'est une compilation posthume. Il traite de la richesse et de la pauvreté. Le *sixième Abécédaire* est de 1554. Il parait apocryphe. Le meilleur travail que nous ayons sur François de Ossuna reste, d'après M. Etchegoyen, celui de Ed. Boehmer, *Francisco Hermandez und Frai Franzisco Ortiz*. Leipzig, 1865. p. 223-310.

(2) Dans les *Estudios Franciscanos* d'avril 1923, p. 101-114, le P. Michel-Ange ne croit plus que l'édition de Lisbonne de Jean Blavio soit de 1557 comme il l'avait admis précédemment dans les *Estudios Franciscanos* d'octobre 1919, p. 250. Il la regarde comme postérieure à la *Summa de Fray Luis de Granada*, de Hernando de Villareal, qui est d'Alcala, 1570. En effet, la dédicace de Blavio annonce que le *Tratado* alcantarin a d'abord été imprimé en cinq feuilles. Or, la *Summa de Fray Luis de Granada* de Villareal contient dix demi-feuilles ou cinq feuilles, et elle est exactement d'un volume moitié moindre, comme le dit encore la même dédicace. Mais alors, comment un livre édité à cette date de 1570, peut-il porter le nom de Jean Blavio qui était mort dès 1564 ? En outre, l'édition en cinq feuilles doit être attribuée à saint Pierre d'Alcantara et non à Villareal. Enfin, cette édition

Digitized by Google

Sainte Térèse ne subit pas seulement une influence livresque. On a dit méchamment d'elle qu'elle s'adressait à n'importe qui pour la direction de son âme et que ses confesseurs étaient légion : de fait, elle en connut vingt-cinq.

La vérité, M. Etchegoyen la met assez bien au point. « Les Franciscains ont éveillé sainte Térèse à l'amour divin. La Compagnie de Jésus l'a fortifiée grâce à une féconde discipline morale co-intellectuelle. Les Dominicains... ont favorisé la tendance fondamentale du génie de sainte Térèse : sa volonté d'apostolat » (p. 90). J'accepte ces formules du moment qu'elles n'ont rien d'exclusif.

M. Etchegoyen a su discerner également les diverses sortes d'oraison dans le langage de sainte Térèse ; et à l'encontre du P. Poulain, il ne parle pas des défauts de la terminologie térésienne :

Il y a les oraisons actives, et les oraisons passives. Les premières sont : l'oraison vocale, l'oraison mentale et l'oraison de recueillement. Les oraisons passives, impossibles à obtenir ou à prolonger, sont la quiétude, l'union, l'extase et le mariage spirituel. Le caractère commun de ces dernières, c'est le sentiment de la Présence divine qui envahit progressivement la conscience.

Je ne sais pas si tous les Térésiens seront satisfaits de ce langage. Peut-être ne donnent-ils pas tous aux mêmes textes la même interprétation, et M. Etchegoyen pourrait bien sentir de la contradiction de ce côté. L'extase, le ravissement, ce sont évidemment des grâces ultra mystiques. Sur l'union et le mariage spirituels, il faut s'entendre, et sainte Térèse n'a point un langage tranchant les difficultés et taillant les situations comme avec un couteau.

Somme toute, on peut le soutenir, et là-dessus nous sommes d'accord, la force de sainte Térèse est d'avoir accepté, pour sa spiritualité, la tradition médiévale de l'Espagne et de l'Eglise, de se l'être assimilée pleinement, de l'avoir faite sienne et de l'avoir exprimée à son tour, dans une époque de trouble, avec une autorité sans précédent. De là le puissant réalisme qui caractérise la conception térésienne de l'amour divin, et l'influence exercée par le génie doctoral de la mystique d'Avila sur la spiritualité de l'Eglise.

II. Le livre de Gaston Etchegoyen est celui d'un chartiste. L'ouvrage de Rodolphe Hoornaert est celui d'un normalien.

Il y a plus d'objectivité et moins d'imagination chez le laïque. Il y a plus de subjectivisme et de relativité chez le chanoine. Certaine synthèse de R. Hoornaert (p. 71 un seul système philosophique après le concile de Trente) est à revoir.

La thèse de *l'amour divin* est plus nette, plus précise, plus resserrée et plus étroite. L'autre est plus large et plus étoffée.

de Villareal (1570) ne comporte pas cinq feuilles *(pliegos*, dans le cas : *duerniones)*, mais dix, avec les signatures A. B. C. D. E. F. G. H. I. et K., imprimées aux rectos des folios 1, 9, 17, 25, 33, 41, 49, 57, 65 et 73. La signature L. est au fol. 81 r°. Chaque signature indique incontestablement une feuille séparée.

Digitized by Google

M. Etchegoyen, dans la maison, paraît un étranger qui s'est introduit dans la place, il y est venu, par alliance ; mais il y est et bien. M. Hoornaert semble né là ; il est de la famille. Sainte Térèse doit être sa noble parente, par le sang.

Le premier considère surtout l'extérieur des choses. Il palpe un texte comme le zoologiste examine une vertèbre. Le second décrit mieux la vie de ces os arides.

M. Etchegoyen écrit mieux, beaucoup mieux. C'est un fin lettré. Et pourtant qui seul a étudié la philologie, la grammaire, la syntaxe et le style de sainte Térèse ! C'est le chanoine théologien et scholastique, docteur ès lettres par surcroît.

J'aurai donné une idée du beau livre de M. Rodolphe Hoornaert en disant que ce volume comprend trois parties : I. Le milieu extérieur où a vécu sainte Térèse — II. Ses facultés littéraires, son émotivité et son intelligence et leur relation avec la vie d'action, avec la vie mystique. — III. L'œuvre même : caractères généraux et particuliers des écrits térésiens, sources de la langue. Style.

M. le chanoine Rodolphe Hoornaert, on le voit, a bien réalisé le titre de son livre *Sainte Térèse écrivain*. Il se plaint même que l'on n'a pas assez admiré jusqu'à présent en sainte Térèse, l'écrivain. On a honoré la sainte. Elle a été canonisée en 1622. On a célébré le docteur. Elle a reçu de l'Université de Salamanque le manteau et le bonnet de ce grade. Mais l'écrivain ? Le génie de Térèse, écrit-on, n'est appréciable qu'au point de vue du cloître, il n'a pas élargi le patrimoine intellectuel de l'humanité (M. de Montmorand. *Psychol. des mystiques cath. orthodoxes*. p. 22).

M. Hoornaert nous fait bien voir que si. Et il a raison. Il n'y a pas de vie plus intense, plus profonde et plus active que la vie mystique. Les lettrés sont loin d'avoir le monopole de l'esprit, et leur vie, sans vie intérieure, n'est qu'une vie inférieure. Sainte Térèse est pleine de sentences et d'idées générales. Nul n'a poussé plus loin qu'elle, la psychologie.

Pour finir, s'il m'était permis d'essayer une synthèse de la spiritualité de sainte Térèse, je dirais que pour elle tout résidait dans la prière. Là est le nœud de notre vie passagère et mortelle. La fin, en effet, est l'union de Dieu. En dehors de là, tout n'est rien. Or, pour unir notre âme à Dieu, il n'y a que la grâce, et c'est la prière qui nous obtient la grâce.

Mais la prière n'est bonne, elle ne peut être poussée à la perfection qui si l'âme est d'abord éloignée du péché et de l'imperfection. De là la mortification et le détachement de toutes les choses qui sont sous le ciel. De là l'emploi des choses visibles pour passer à la contemplation de l'invisible. La mortification chrétienne et discrète est la première pierre de touche de la prière.

La seconde en est l'action. La prière parfaite mène à l'exercice des

Digitized by Google

vertus et à l'apostolat. Sainte Térèse, pas plus que le Chartreux, ne s'enferme dans son cloître pour lire quotidiennement les journaux ou faire collection de timbres-poste. Elle rêve d'étendre le règne de Notre-Seigneur. Elle brûle d'être une apôtre.

Prière, mortification, action, voilà les trois pivots de la spiritualité de sainte Térèse. Ainsi pensaient son maître Pedro de Alcantara et son disciple Juan de la Cruz.

Telles sont les réflexions auxquelles nous ont amené les deux magnifiques travaux de M. Etchegoyen et du chanoine Hoornaert.

P. UBALD D'ALENÇON.

Digitized by Google

BULLETIN D'ECRITURE SAINTE

ANCIEN TESTAMENT

Puisque nous avons la bonne fortune d'avoir vu paraître, ces derniers temps, des ouvrages de valeur assez originale, nous ménagerons notre chance et nous en tiendrons dans ce bulletin à leur analyse. Ce ne sera donc point une foire aux livres. Nous regrettons sans doute de n'être pas complet ; mais le bien que nous avons dit, dans la partie bibliographique de la revue, des *Psaumes* de M. Pérennès, des *Psaumes et Cantiques* du P. Hugueny nous défendra contre le soupçon de partialité.

Le premier volume par lequel M. Desnoyers (1) ouvre l'Histoire du Peuple hébreu des Juges à la captivité est de tout point remarquable.

Nous sommes désormais en pleine réaction contre la méthode qui faisait vivre le peuple d'Israël à l'écart de toute la civilisation de son milieu. Il ne suffit pas en effet d'alléguer les montagnes de Galilée, d'Ephraïm et de Juda pour prouver que la nation élue ne connut pas ses voisins. Plus on va, plus on constate qu'il n'y avait rupture violente que dans nos connaissances, par ce que l'histoire sainte nous avait conservé maints souvenirs précieux de l'activité des Hébreux, alors que l'oubli s'acharnait sur les autres petites nations de la Syrie, et même sur les grands pays dont celles-ci ne furent jamais que les modestes satellites. En fait, les tribus des Benè-Israël, comme aime à dire M. Desnoyers, furent entraînées dans le tourbillon de vie et d'agitation de l'humanité d'Orient ; elles en pâtirent plus que d'autres peuples, ayant couru la chance de s'établir dans le couloir étroit qui séparait ou réunissait, au gré des guerres et des alliances, les deux puissances formidables et remuantes du premier « monde », l'Assyro-Babylonie et l'Egypte. Nous ne savons que trop ce qu'il en coûte d'être placés aux carrefours où les princes jouent leurs jeux et leur fortune.

Ce n'est d'ailleurs pas ces rapprochements de situations qui nous ont rendu sympathique le livre de M. Desnoyers. On aime de voir mener à bonne fin une tâche ardue et compliquée.

(1) L. Desnoyers, *Histoire du Peuple hébreu des Juges à la Captivité. T. I. La Période des Juges.* Paris, Picard, 1922.

Digitized by Google

Il s'agissait donc de remettre le peuple de Dieu dans son milieu historique, à la période de transition où il se fixe solidement en Canaan. Nous ne possédons pour écrire l'histoire politique, religieuse et institutionnelle de ces deux ou trois siècles que des lambeaux de traditions épisodiques, que des mains pieuses et parfois rudes ont réunies pour en former notre Livre des Juges et les premiers chapitres du Livre de Samuel. Il faut beaucoup de doigté pour conserver à chaque récit sa couleur propre, et l'enchâsser à sa vraie place, sans que le détail fasse oublier l'ensemble. En revanche, nos ressources archéologiques et même les documents écrits — tels ceux d'El-Amarna — nous permettent de conjecturer ou de savoir comme on vivait en Syrie, dans la seconde moitié du deuxième millénaire avant Notre-Seigneur. La tâche de l'historien en devient plus attrayante, et plus périlleuse, car il faut désormais détacher les hommes et les choses sur un fond très riche de couleur, si pas de dessin ; on y mesurera tout son art, s'il n'échoue pas sur l'écueil. Malgré certaines réserves justifiées qui ont été exprimées par le R. P. Vincent dans la Revue Biblique de Juillet 1923, M. Desnoyers n'est pas resté en-dessous de sa tâche.

Le premier chapitre du livre détermine les relations qui s'établirent entre les conquérants hébreux et la population cananéenne. C'est la fusion. Mais, vers 1200, les Philistins prenaient possession de la côte palestinienne; on nous les présente, avec leur civilisation et leur religion. C'est le moment de nous mettre en face des autres voisins d'Israël : les Phéniciens, Araméens, Moabites, Benè-Amon, Edomites, puis les nomades et semi-nomades du Négeb. Au chapitre IV, un tableau bien brossé de la vie agricole au pays de Canaan.

Les chapitres suivants entreprennent l'histoire des faits et gestes de l'époque des Juges. L'histoire anecdotique introduit les conclusions d'intérêt général. On voit la poussée de la nécessité créer, ou plutôt restituer l'unité qu'on avait déjà possédée à la période nomade du désert : et la Royauté se lève à l'horizon.

Le plus intéressant est encore à venir, l'histoire religieuse. Après une étude brillante et solide sur la religion cananéenne (Ch. XI), l'auteur passe à la religion israélite. Il faut bien que l'exposé en soit nuancé, puisque la réalité fut complexe. « Les Cananéens n'avaient pas disparu de leur pays conquis par les Hébreux ; le yahwéisme ne parviendra pas non plus à étouffer la religion païenne. Imparfaite dans le domaine religieux, la victoire d'Israël sera ternie par de nombreuses et regrettables compromissions. Le peuple élu, son Dieu, sa religion et ses aspirations nationales garderont, au sein d'un groupe fidèle d'âmes incorruptibles, leurs caractères essentiels fixés par la révélation ; mais la religion de la masse subira des transformations, les unes superficielles, les autres plus profondes, qui étaient de nature à contrarier l'œuvre de Moïse et à compromettre la destinée d'Israël. » (p. 269)

Une religion populaire apparaît donc, qui rapproche d'une façon

Digitized by Google

inquiétante le « yahwéisme » des cultes cananéens, naturalistes et licencieux. Israël évite cependant les défaillances irrémédiables, grâce à trois facteurs : le sentiment national, la fidélité des Lévites à leurs devoirs professionnels, l'action des « saints » (Samuel est le plus illustre d'entre eux), qui prélude au ministère des Prophètes. Disons en passant que M. Desnoyers fait remonter assez haut les origines du prophétisme classique : on aurait désiré là-dessus un peu plus de précisions.

Bien réussies sont les pages où M. D. explique, après les avoir constatées, les divergences profondes qui séparent les ordonnances de la Loi de la pratique du peuple. De l'opposition entre la Loi de Moïse et la vie religieuse d'Israël, on a tiré des conclusions trop radicales, reculant la composition des lois mosaïques jusqu'à l'heure précise où nous les voyons entrées en vigueur. M. D. recourt ici à l'hypothèse que la Loi était gardée par des cercles sacerdotaux plus ou moins fermés, sans grande influence sur la masse. C'est ingénieux : ici encore, on aurait aimé une documentation plus ample.

Ainsi, nous avons atteint le chapitre des transformations sociales : les Benè-Israël, durant la période des Juges, ont laissé le désert pour la terre cultivée, de nomades sont devenus sédentaires ; l'organisation tribale s'achemine à la royauté. La nation s'est constituée, au dam de la famille, mais surtout de la tribu et du clan. Pourtant, l'organisation ancienne n'est pas absolument oubliée, et, constate *M. D.*, on revient, après un détour, à cette belle unité dont Moïse fut l'initiateur.

Nous avons voulu donner une idée, si faible soit-elle, de la richesse contenue dans ces pages du docte professeur de l'Institut catholique de Toulouse. Là se borne notre rôle. Nous souhaitons que dans une deuxième édition, M. Desnoyers se dégage encore davantage, dans certaines parties, surtout les premières, de sa précieuse documentation pour mettre plus en relief les influences variées qui formèrent Israël. Nous aurions plaisir à lire, entre autres, un chapitre nouveau où l'Assyro-Babylonie et l'Egypte, les grandes métropoles d'idées et d'institutions, nous diraient ce qu'elles ont apporté, ou si l'on s'est libéré, sans plus, de leur influence. Et ce souhait final n'est qu'une autre façon de redire à M. Desnoyers quelle haute estime nous avons de son travail consciencieux, bien informé, et qui fait penser.

Outre les revues *Biblica* (plus scientifique) et *Verbum Domini*, l'Institut biblique Pontifical publie deux séries d'ouvrages. L'une assez variée, les *Scripta Pontificii Instituti Biblici*, l'autre se cantonnant dans l'Orientalisme. Le troisième fascicule de cette dernière collection (*Orientalia*) s'intitule : « Les Hébreux en Egypte » (1). Elle

(1) Alexis Mallon, S. J. *Les Hébreux en Egypte (Orientalia, 3)*. Roma, 1. Pontificio Istituto Biblico (Piazza della Pilotta, 35). Prix : Lire 28.

Digitized by Google

est due à la plume du P. Alexis Mallon, S. J., professeur d'égyptologie à l'Institut Biblique.

L'ouvrage reprend la partie égyptologique de « *La Bible et les Découvertes modernes* » du regretté M. Vigouroux. C'est une excellente mise au point, qui devenait bien nécessaire au milieu des progrès constants de l'égyptologie.

Le R. P. Mallon suit l'ordre chronologique. Le premier chapitre signale tout ce que nous pouvons savoir des relations entre l'Egypte et la Palestine, l'Egypte et le Sinaï avant les Hébreux. Dès le quatrième millénaire, les Pharaons entreprennent des expéditions lointaines d'où ils rapportent le cèdre du Liban pour leurs tombeaux, et les turquoises du Sinaï pour leurs bijoux. Nous passons vite au Moyen-Empire égyptien, vers l'an 2000. Les documents se multiplient. On passe en revue tout ce qui peut nous renseigner sur les rapports entre l'Egypte et l'Asie : compositions littéraires, inscriptions et tableaux. On conclut, pour toute la période de la XIIe dynastie, à une pression constante des Asiatiques. « Des tribus descendent du Nord, chassées par d'autres ou pressées par la faim, en quête de terres plus riches. Ce n'est pas une marche armée, une invasion violente, c'est un mouvement lent et irrésistible qui entraîne les hommes vers les sources du bien-être. Ces nomades ont sans cesse les yeux fixés sur la vallée du Nil, parce qu'il y a de l'eau et de bonnes herbes pour leurs troupeaux. Ils y pénètrent parfois. Mais ces hôtes sont incommodes. Les Pharaons construisent une muraille pour les arrêter. Peine inutile. Au temps d'Amenemhat I, *le grand lecteur Neferrohou, le scribe aux belles paroles*, se plaint que son pays, l'Egypte orientale, est livré aux mains des Asiatiques. » (p. 135)

Mais bientôt c'est la décadence du moyen-Empire. Le pouvoir central s'émiette, le régime de la féodalité commence. Les « Hyksos » méprisés sont tout-puissants dans le Delta. Ils donnent même des rois à l'Egygte inférieure. Et les Hyksos (= chefs des barbares) sont bien ces chefs orientaux qui s'en vinrent chercher fortune en Egypte avec leurs troupeaux, descendants et émules de ce prince Absha que les peintures de Beni-Hassan ont immortalisé (voir Dictionnaire de la Bible de Vigouroux, II, 1068 et V, 194) qui arrivait en Egypte vers le milieu de la XIIe dynastie, à peu près l'époque du voyage d'Abraham. Pour les Egyptiens, Abraham fut aussi un hikhosit (=Hyksos), un chef des Orientaux.

Le P. Mallon étudie soigneusement les sceaux en forme de scarabées portant des titres « hyksos ». Le bibliste s'intéressera particulièrement à ceux qui nous ont conservé le nom cananéen *Jacob*, soit dans la formule *Jacob-her*, où *Jacob* paraît bien être l'élément divin du nom théophore, soit sous la forme *Jacob-baal*, où *Jacob*, cette fois, représente un élément verbal dont le sens n'est pas bien déterminé. « Est-il besoin de remarquer, dit le R. P., combien il est inté-

Digitized by Google

ressant de rencontrer dans le Delta ces Jacob, chefs de famille assurément, précisément à l'époque où selon la Bible y séjournaient le patriarche Jacob et ses enfants ? » Il va de soi qu'il faudra imiter la prudente réserve des Egyptologues et ne pas croire que l'on a retrouvé le propre sceau du patriarche.

Les rois hyksos s'égyptianisèrent et ne furent pas les pillards cruels et contempteurs des divinités du pays que les légendes du bas-empire et de l'âge des Ptolémées maudissaient ; cependant, quand le roi Ahmosis de Thèbes parvint à les refouler en Asie, l'Egypte entonna l'hymne de la délivrance. Nous sommes arrivés aux alentours de 1580 (XVIIe dynastie, commencement du nouvel empire). Les Hébreux, pendant la guerre de l'indépendance, gardèrent la neutralité ; on ne les délogea point de leurs terres.

Le P. Mallon étudie assez longuement l'histoire de Joseph, montrant combien elle est d'accord avec les mœurs de l'Egypte. Puis vient une étude sur la terre de Gessen et l'habitat des Hébreux. L'auteur apporte une solution assez ferme. Au lieu de faire paître les troupeaux des patriarches dans les maigres prairies de l'ouady Toumilat, entre Bubaste et le lac Timsah, il préfère les gras pâturages du Shihor, aux environs de Pi-Ramessé=Avaris=Péluse (aujourd'hui Tell Farama, sur la Méditerranée, au sud-est de Port-Saïd.) Nous promettons que ce système, bien que nous ayons admis jusqu'ici l'hypothèse commune, jouira désormais de toutes nos sympathies. L'itinéraire de l'Exode s'en trouve modifié comme suit.

Le point de départ est donc Pi-Ramessé, sur la Méditerranée. Un autre point fixe est Migdol, que le R. P. croit pouvoir identifier avec le fortin-temple dont les restes ont été découverts par Clédat sur la colline d'Abou-Hasa, un peu à l'ouest de la pointe extrême sud des Lacs Amers. Le passage de la Mer Rouge aurait eu lieu entre les Lacs Amers et Suez, au seuil de Chalouf. Ici encore, nous abandonnerons volontiers le seuil d'El-Gisr, auquel nous tenions faute de mieux, pour nous rallier au système du P. Mallon.

Pour le reste, à propos des plaies et du passage miraculeux, l'auteur ne nous dit rien de bien neuf. Il admet la théorie ordinaire, qui appuie le surnaturel, en partie, sur des effets d'ordre naturel.

L'époque de l'Exode, avec certaines hésitations, est placée sous Ménephtah. (XIXe dynastie, entre 1225 et 1205). Ce qui fait hésiter le R. P., c'est le peu de temps que ce système nous accorde pour la période des Juges. En l'an 1000, nous sommes déjà sous le règne de David. La stèle de Ménephtah, au contraire, n'est pas un obstacle à la théorie, pourvu que nous admettions qu'il y a en Palestine, pendant que les Hébreux se trouvent encore en Egypte, un clan qui s'appelle Israël. Mais de fait, après ce que nous avons vu de la fréquence du nom de Jacob parmi ces Cananéens, il n'y a pas lieu à surprises exagérées.

Nous sommes loin d'avoir épuisé l'intérêt de ce livre, qui mérite, de

Digitized by Google

la part des catholiques, une attention extrême. Personne ne pouvait écrire, avec plus de respect de la parole de Dieu et des décrets de la commission biblique, avec plus de compétence en égyptologie, des choses aussi utiles et convaincantes. Par la sûreté de la documentation et la largeur de l'horizon historique embrassé par l'auteur, nous voici très en avance sur « La Bible et les Découvertes modernes ».

Parlant de cet ouvrage capital du vétéran de nos études bibliques et orientales, M. Vigouroux, on s'étonnerait que nous ne disions pas un mot de la mésaventure qui vient d'atteindre son Manuel Biblique, dans la forme où M. Brassac avait jugé pouvoir le mettre à jour. Nous ne pouvons que nous incliner devant la haute autorité du Saint-Office. Nous espérions, ayant eu vent de quelques reproches que l'on formulait contre le Manuel, que l'on pourrait l'adapter, moyennant que l'on corrigerait certaines erreurs de méthode et certaines expressions défectueuses. La lettre sévère qui accompagne la condamnation nous enlève cet espoir ; tous les catholiques de langue française feront donc des vœux pour que l'on nous rende, dans une doctrine plus pure, un ouvrage analogue à celui que nous perdons, dont nous oublions les défauts pour ne songer qu'aux facilités qu'il offrait aux professeurs et aux élèves, obligés, les uns d'enseigner, les autres de s'assimiler une très ample matière en un espace de temps bien court.

Une monographie du R. P. Buzy sur les Symboles de l'Ancien Testament. (1) Des Paraboles aux Symboles, la route est aisée ; après le succès qui accueillit ses « Paraboles évangéliques », le R. P. nous devait ce nouvel essai. Sa méthode s'est affermie et assouplie en même temps. Les discussions sont claires et bien divisées, les preuves mêmes semblent vouloir atteindre parfois la rigueur de l'Ecole.

Le R. P. paraît s'être attaché à distinguer les symboles réels de ceux qui ne constituent que des visions. Il a raison de relever l'importance que les Orientaux donnaient aux actions réelles symboliques, et c'est dommage qu'il n'ait pas voulu élargir quelque peu les horizons de son étude. L' « efficacité » des actions et des noms, comme les Sémites la concevaient, ne renforcerait pas peu sa thèse principale. Nous souscrivons donc bien volontiers à sa règle pratique : « on tiendra pour illégitime toute *présomption* défavorable à la réalité des symboles ». Si on lui dit qu'il s'attarde sans doute beaucoup à discuter une question d'intérêt secondaire, il nous répond : « Si l'on veut apprécier à sa juste valeur l'action des prophètes auprès des foules, il n'est pas indifférent de savoir si les messagers de Jahvé ont raconté à leurs auditeurs leurs visions et leurs rêves, ou s'ils ont réalisé publiquement leurs symboles. Il est clair que la solution adoptée modifiera nos conceptions scientifiques sur la vie, l'œuvre, le génie des prophètes. Si Osée s'est contenté de réciter aux Israélites de belles allégories

(1) D. Buzy, *Les Symboles de l'Ancien Testament*, Paris, Gabalda, 1923, Prix, 8 fr. 50.

Digitized by Google

matrimoniales, il semble qu'il ait vécu dans une tranquillité relative ; son existence, au contraire, a été traversée de pénibles événements, s'il a épousé tour à tour deux femmes de mauvaise vie. Les choses changent également d'aspect s'il est établi qu'Isaïe a dû se montrer en public dans un costume sommaire durant de longs mois ou de longues années ; ce prophète eût évidemment mieux aimé que cela ne lui fût arrivé qu'en rêve. Et de même, l'existence si mouvementée de Jérémie s'enrichit d'épisodes nouveaux, nullement dépourvus d'intérêt, s'il va réellement enfouir et déterrer une ceinture sur les bords de l'ouady Fara, briser une gargoulette dans la vallée de Hinnom, cacher de grosses pierres à l'entrée du palais pharaonique de Taphnis ; surtout s'il est contraint de porter à son cou, plusieurs années durant, un joug de laboureur. Si tous ces incidents se réalisent, nous voilà bien loin des froids exercices littéraires de cabinet, péniblement composés à tête reposée : c'est la vie, le mouvement, l'action; ce sont des épisodes de la longue tragédie que fut l'existence de Jérémie. Ces mêmes observations conviennent à plus forte raison au prophète de la captivité, Ezéchiel. S'il est réellement resté couché sur le côté près d'une année, n'ayant pour nourriture qu'un pain hétérogène et sévèrement rationné, de lui aussi on peut dire qu'il a été le protagoniste d'un drame long et douloureux... »

C'est au texte lui-même, où nous découvrirons la pensée du prophète, ou au contexte le plus immédiat, parfois à l'analogie, de livrer les critères qui laissent distinguer les symboles-réalités des symboles-visions. En somme, il y faudra toujours le tact littéraire et le métier.

En parcourant les principaux symboles d'Osée, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel, Joël, Zacharie, le P. Buzy nous donne d'excellentes leçons de choses. On peut remarquer qu'il prend assez souvent parti contre l'exégèse de M. Van Hoonacker : on lira une défense des vues de celui-ci dans la *Revue Biblique,* 1923, p. 383-408.

Les Bénédictins de la Commission pour la revision de la Vulgate ne chôment pas. Quantité de travaux d'approche ont été publiés, et voici que l'on nous annonce qu'enfin nous « brûlons ». C'est le très beau travail de dom Quentin (1) qui mène le jeu, et avec décision.

Les conclusions actuelles de l'auteur se limitent à l'Octateuque ; mais elles ont une portée plus générale et servent de programme.

Dom Quentin fait d'abord le procès des toutes premières éditions imprimées. « Une conclusion, écrit-il, ressort de cette étude des premières éditions typographiques de la Vulgate : c'est que leur texte ne peut être d'aucune utilité pour la critique. On a souvent écrit que les premières éditions avaient été faites d'après les manuscrits que les éditeurs avaient sous la main. Cela ne se vérifie que pour une seule, celle

(1) Dom Henri Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate ;* 1re Partie : l'Octateuque. Paris, Gabalda, 1922. Prix : 50 frs.

Digitized by Google

de Vicence, 1476, qui représente un texte italien dont nous possédons de nombreux exemplaires manuscrits. Dans aucune des autres, (au moins de celles que j'ai examinées), il n'y a espoir de retrouver trace de quelque texte ancien ou important : elles dérivent toutes de l'édition princeps de Mayence (vers 1452), qui reproduit elle-même le texte alors vulgaire de l'Université de Paris, c'est-à-dire la plus récente et la moins pure de toutes les recensions de la Vulgate » (p. 94).

Le progrès réalisé par la Polyglotte de Ximénès fut minime, et il faut en dire autant des éditions protestantes de la même période. Les éditions de Robert Estienne, au contraire, emploient des manuscrits anciens en les faisant connaître. Le texte de Luc de Bruges sera celui de Robert Estienne, légèrement modifié par Hentenius, et celui-ci à son tour servira de base au choix de Sixte-Quint ; l'édition clémentine ne marquera pas un progrès bien considérable.

Nous pouvons donc nous cantonner dans l'examen de la tradition manuscrite. Dom Quentin nous explique, en des pages un peu dures à lire, pour les profanes de la critique textuelle, mais pourtant bien suggestives, le système qu'il emploie personnellement pour établir la la filiation de ses manuscrits. Il l'applique dans une zône de sondage restreinte, un chapitre de chacun des livres de l'Octateuque, et organise les meilleurs témoins du texte en familles. Toutes éliminations faites, nous restons à la fin en face de trois groupes de manuscrits commandés chacun par un manuscrit type : le *Turonensis*, l'*Ottobonianus* et l'*Amiatinus*. Le problème est de la sorte singulièrement simplifié : et les règles pour l'établissement du texte vont de soi. Celles-ci se réduisent à deux : 1) le texte doit être établi d'après l'accord des manuscrits latins entre eux. On laissera donc de côté ces malheureuses comparaisons avec l'hébreu ou le grec, qui ont joué de mauvais tours aux éditeurs anciens, et qui sont en réalité parfaitement déplacées quand il s'agit de rechercher le texte d'une version. Tout au plus pourront-elles servir quand le texte aura été construit. 2) On adoptera toujours les leçons *Am. Tur. Ottob.; Am. Tur.; Am. Ottob.; Tur. Ottob.* que les rapports des manuscrits entre eux imposent. La comparaison avec l'hébreu et le grec confirme le bien fondé de ce choix.

Pour finir l'auteur nous donne, comme échantillon, le texte critique du IIe chapitre de l'Exode. Il le dispose par *cola* et *commata* ; toute ponctuation en est supprimée. Disposition très heureuse, qui a pour elle l'avantage de nous laisser en face du texte lui-même, dans la forme éditionnelle que saint Jérôme a voulu lui donner. Il est possible que l'on ait un instant de surprise quand on se trouvera devant une Vulgate éditée d'après ces principes ; mais on s'y fera vite, et au deuxième temps, on s'applaudira du résultat.

Sans doute, ces conclusions soulèveront quelques critiques ; le choix exclusif de trois manuscrits paraîtra un coup hardi. Mais nous ne doutons pas que dom Quentin puisse établir que c'est un coup de maître.

Digitized by Google

HISTOIRE DES RELIGIONS. — En septembre 1922, la *Semaine d'ethnologie religieuse*(1) tenait sa IIIe session à Tilbourg (Hollande). Cette sérieuse manifestation de l'activité catholique dans le domaine de l'histoire des religions et plus particulièrement de l'ethnologie religieuse mériterait de retenir l'intérêt bienveillant de tous ceux qui croient à la puissance des idées sur le monde. Le R. P. Pinard disait à la séance de clôture, avec sa coutumière éloquence, combien il importe que les catholiques s'occupent d'études, s'adonnent spécialement à l'histoire des religions ; nous avons voulu déjà, dans cette revue, signaler que le combat le plus acharné qu'on nous livre cherche la décision sur ce terrain. Il faut voir où l'on en est dans les universités, et ne pas se leurrer d'espoirs endormeurs : des sphères intellectuelles, on habitue les masses à considérer toutes les religions comme des phénomènes morbides ou des institutions périmées.

« Quant aux suggestions que le *Comité* doit devoir vous adresser, MM., — ainsi s'exprimait le P. Pinard de la Boullaye — elles se résument dans ces quelques mots : favoriser de toutes vos forces le travail scientifique. La nécessité de cette conduite est évidente, pour l'honneur de l'Eglise catholique d'abord, qui doit continuer à avoir des représentants de premier rang dans toutes les branches du savoir, et dans l'intérêt des âmes ensuite, parce que la science qui se constituera sans nous infailliblement sera exploitée contre nous, faute d'hommes qui imposent à l'attention certains faits trop habituellement négligés ou ignorés par d'autres savants, qui répondent aux objections de nos adversaires avec une autorité suffisante et qui puissent donner à notre jeunesse cette première initiation dont l'influence est souvent décisive. Dieu nous garde de déprécier l'apostolat pratique. Il est indispensable et nous lui devons, n'est-il pas vrai, au milieu de nos études arides, les consolations les plus profondes de notre vie. Mais vous n'avez pas besoin qu'on vous démontre combien funeste serait cette tactique — ou plutôt cette absence totale de tactique — qui consisterait à déclamer contre les erreurs, loin de ceux qui les propagent, et à réconcilier avec l'Eglise, comme au hasard des circonstances, les gens fatigués des vains plaisirs ou lassés par la fausse science, sans porter jamais d'attaques au plein centre et à la tête des forces adverses. De cette défensive timide, de ces escarmouches d'arrière-garde, de ces conversions de trainards, quel effet puissant pourrions-nous attendre ? Le seul moyen de ruiner la fausse science, de désabuser ceux qu'elle fascine, c'est de promouvoir la vraie, la plus impartiale, la plus objective, la seule qui s'impose et qui dure » (p. 472 s.)

Comme intéressant de plus près nos disciplines scripturistiques, il nous faut citer les conférences de M. Hehn sur le sacrifice chez les

(1) Semaine d'ethnologie religieuse. *Compte rendu analytique de la IIIe session tenue à Tilbourg (6-14 septembre 1922)*. Maison St-Augustin, 7, Rue des Augustins, Enghien (Belgique). Prix, 26 fr. belges.

Digitized by Google

Suméro-Accadiens, de M. Van Crombrugghe sur les Mystères de Mithra, du R. P. de Grandmaison sur « les mystères païens et le mystère chrétien ».

Parlant de la fameuse cène mythriaque, M. Van Crombrugghe, s'arrête aux conclusions suivantes, très pondérées : les documents archéologiques et littéraires prouvent l'existence, dans les Mystères de Mithra, d'un repas sacré, qui comportait du pain et de l'eau ; qu'il y ait eu aussi, comme élément de ce repas, du vin, rien ne le prouve; que ce même repas ait été la commémoration rituelle du festin que Mithra avait célébré avec Sol, ce n'est pas un fait établi. Il est invraisemblable que la cène mithriaque ait été pratiquée comme un rite de communion à la substance spirituelle de Mithra. Il ne faut pas oublier que le Mithriacisme n'a cessé de prendre à d'autres religions les pratiques qui pouvaient servir sa propagande ; s'il existe donc certaines analogies entre le culte de Mithra et le christianisme, elles sont bien extérieures, et le christianisme n'est pas nécessairement l'emprunteur.

Le R. P. de Grandmaison, dans des formules très étudiées, met au point les constatations qui se dégagent d'une comparaison générale entre la religion du Christ et les Mystères païens : « Que si les rites païens ne s'accordent avec les chrétiens que génériquement, sur les notions universelles d'expiation, de purification, d'union à la divinité, ou encore sur des détails de cérémonial ou de formulaire, ils s'en séparent de la façon la plus abrupte sur le terrain capital des dispositions morales. Il y a là, qu'on y prenne garde, une différence majeure, qui change absolument l'atmosphère religieuse des termes qu'on prétend comparer, et, pour une grande part, assimiler. Le contexte moral, commandé lui-même par la foi en un Dieu Père, tout-puissant, mais aussi très saint, visible aux seuls purs de cœur, agit sur le geste et la formule chrétienne, à la façon de ces signes déterminatifs qui assurent à un mot, dans plusieurs langues anciennes, une signification particulière, réservée, supérieure, divine ou royale. Toute contamination des pratiques anciennes, de magie et de contrainte, de captation ou de surprise des forces divines, est exclue par le fait même... Assurément, ce que le mystère chrétien révèle, c'est bien ce que prétendaient révéler les mystères païens, la partie secrète, réservée, naturellement inaccessible, des choses divines. C'est, pour reprendre un mot employé à ce propos par des païens et des chrétiens, l'aventure pathétique de la divinité. Mais, au lieu de fables grossières, filles de conceptions naturistes tournées en mime ou en histoire, et mères d'épisodes luxuriants, aux contours mal définis, nous avons un point de départ net, daté, sobre, pleinement historique, le fait du Christ Jésus de Nazareth. Au lieu de pratiques violentes, excitantes ou amorales, au lieu d'une purification toute rituelle et d'un espoir d'immortalité sans gage certain, nous avons une fontaine de pureté, un principe nouveau et les arrhes données par

Digitized by Google

l'Esprit de la vie qui ne finira pas. — De cette puissante nouveauté, les prédicateurs du Christ ont pleinement conscience, et leurs disciples, venus de la gentilité, tout autant...» (p. 468 ss.)

Mais décidément, nous sortons trop des cadres de ce bulletin. Que l'on nous permette cependant une dernière digression, qui sera de signaler deux ouvrages formant d'excellentes introductions méthodologiques aux études d'histoire comparée des Religions : l'*Ethnologie religieuse* de M. le Chanoine Bros (1) et l'*Etude comparée des religions* du R. P. Pinard de la Boullaye (2).

Tournai LUCIEN CERFAUX.

(1) A. BROS, *L'Ethnologie religieuse, introductions à l'étude comparée des religions primitives*. Paris, Bloud, 1923.

(2) H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J. *L'étude comparée des religions : essai critique*. Paris, Beauchesne, 1922.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

ÉCRITURE SAINTE

A. Camerlynck et A. Vander heeren : **Commentarius in Actus Apostolorum**. Editio septima. Bruges (Belgique), Beyaert, 1923.

Rien ne prouve mieux la valeur de cet excellent commentaire et l'estime où il est tenu que de le voir parvenir à sa septième édition. Publié pour la première fois par M. Van Steenkiste, il fut remis à jour par M. Camerlynck (sixième édition, 1910). L'introduction, en particulier, avait été entièrement refaite pour cette réédition. Il suffisait de la conserver dans la septième édition à peu près telle qu'elle fut écrite en 1910, et c'est bien ce que les auteurs ont fait. Nous nous étonnons pourtant légèrement qu'ils n'aient pas dit un mot du Commentaire récent de M. Loisy. Juge-t-on qu'il est trop radical pour qu'il vaille la peine d'être connu ?

C'est le commentaire lui-même qui, dans la septième édition, a été soumis à la révision. Celle-ci, d'ailleurs, touche la disposition de la matière plus que la matière elle-même. Il y a cependant tel *excursus,* celui qui traite du discours de S. Etienne, qui a été augmenté jusqu'à en être renouvelé. Dans l'intérêt des élèves de séminaire et des prêtres du ministère, à qui l'ouvrage est destiné, on a voulu obtenir la plus grande netteté possible. Les explications les plus fondamentales ont été enchaînées sous forme de paraphrase, le livre ouvert présentant le texte de la Vulgate sur la page de gauche, et la paraphrase, avec les divisions logiques du texte, sur la page de droite. On a relégué dans le commentaire proprement dit, placé à l'étage inférieur des pages, tout ce qui touche à l'érudition ; sauf pourtant les expressions grecques capables de jeter du jour sur la traduction latine, qui prennent place immédiatement sous le texte latin.

Il est certain que cette façon de procéder présente de réels avantages, qui compensent sans doute l'inconvénient d'être acculé à des redites, ou d'obliger le lecteur à suivre quatre pistes à la fois. L'essentiel est d'ailleurs de mener à bonne fin l'œuvre qu'on a conçue, et comme on l'a conçue, et c'est le résultat et l'expérience qui doivent dire finalement la valeur d'une méthode.

On ne peut résumer en quelques mots tout le mérite de ce commentaire des doctes professeurs de Bruges : exactitude et solidité de l'érudition, sens théologique aigu, et tout l'art de conserver les positions catholiques traditionnelles sans rien négliger de ce qui mène au progrès. Heureux sont les séminaristes qui reçoivent de leurs maîtres de si savantes et pieuses leçons.

L. Cerfaux.

Digitized by Google

SPIRITUALITÉ

Jésus vivant dans l'Hostie. (*Méditations eucharistiques*). Par l'abbé H. Morice. *Préface de S. E. le Cardinal Charost.* Avignon. Aubanel frères. 1924. Un vol. in-18 : 3,50 fr.

On a l'habitude de rapporter à l'Eucharistie le Jeudi-Saint et la Fête-Dieu, ce qui est assez naturel. Qui songe à y ramener la Toussaint, l'Epiphanie, l'Assomption et la plupart de nos grandes fêtes liturgiques ? Et cependant ces solennités ont avec l'Hostie des relations intimes et réelles qui les font comprendre et goûter doublement, grâce à la connexion étroite qui rattache au mystère eucharistique le mystère spécial dont chacune d'elles est la commémoraison. C'est sur ce point une révélation que le nouvel ouvrage de M. l'abbé H. Morice. Ce petit livre est plein d'élégance et de charme.

I Fioretti di Santa Caterina da Siena, publiés par le P. Innocent Taurisano, o. p. Roma. Francesco Ferrari 1922. 2, via dei Cesari. in-12 de XXIII-192 pages.

Ce petit livre est dédié à Pie XI. Il forme le premier tome publié par la Société Internationale des Etudes Cathériniennes. L'idée de cette collection a été inspirée par un volume imprimé à Ferrare en 1511 et intitulé *Fioretti utilissimi estratti dal devoto dialago ... de... Santa Caterina da Siena.* Le P. Taurisano a réuni là : 1. Les miracles de la sainte, écrits en 1374. 2. La vie écrite par Raymond de Capoue en 1395. 3. Les mémoires de ser. Cristofano, notaire. 4. Deux lettres de la sainte, l'une à sa nièce Nanna, la seconde à Raymond de Capoue. 5. Le procès de Venise de 1412 à 1416. 6. Enfin le petit « Dialogue de la Perfection » de sainte Catherine ou du moins celui qui lui est attribué.

Le volume du P. Taurisano, très bien imprimé et illustré, fait bonne figure à côté des récents travaux de Drane, de Gardnev, de J. Joergensen, de Fawtier, du marquis P. Misciatelli et du Dr Lazzareschi.

San Filippo Neri. Lettere, rime e detti memorabili. Firenze. Libreria Editrice Fiorentina 1922. in-12 de 139 pages.

Ce volume est le second de la collection dirigée par Papini sous le titre de *I Libri della Fede,* et imprimée en caractères Jenson. Nous avons là une petite trentaine de lettres de saint Philippe de Néri, trois sonnets et des pensées. En guise de préface, le chanoine Emmanuel Magri a mis une conférence faite par lui le 31 janvier 1922. Tout cet ensemble forme un beau livre de saine et pieuse vulgarisation. On sait que saint Philippe naquit la même année que sainte Térèse et qu'il fut l'ami à Rome de notre saint Félix de Cantalice.

Guide marial du chrétien militant, in-16 carré de 260 p. Prix : 5 fr. par le R. P. Debuchy, S. J. Librairie J. de Meester et Fils, Wetteren (Belgique).

Ce guide marial se divise en quatre parties : Grandeurs de Marie, dévotion à Marie ; vertus privées du Congréganiste, action sociale.

Il a pour but de fournir aux Directeurs de Congrégation un plan méthodique de conférences sur la T. S. Vierge, exemplaire idéal des vertus solides. Il offre également aux Congréganistes des thèmes de méditations qui les

Digitized by Google

poussent à se montrer, dans la vie publique comme dans la vie privée, des chrétiens militants.

Cet ouvrage substantiel et de lecture agréable est appelé à faire beaucoup de bien. P. E.

HISTOIRE

De la paix de Dieu à la paix de fer, par FRÉDÉRIC DUVAL. Paris. Paillard, 51, bd Raspail. 1924. in-8 de 107 p. (Collection *Gesta Pacis*. Etudes historiques sur la question de la paix publiées sous la direction du vicomte Joseph de Romanet).

Il y a quelques années, avant la guerre, d'éminents catholiques s'étaient réunis pour étudier le droit international chrétien. Ils voulaient réintroduire l'esprit évangélique dans nos mœurs internationales. De ceux-là étaient le P. Sertillange et Mgr Batiffol, M. Emile Chéron et Frédéric Duval qui rêvait même d'un Institut du droit des gens. Il nous souvient d'avoir vu à l'une de ces réunions Mgr Noulens, alors premier ministre hollandais. L'âme de ce mouvement était Alfred Vanderpol, T. O., dont l'esprit généreux et plein d'idéal avait eu tant de joie à retrouver en Vittoria et en Saint Thomas la doctrine catholique sur les relations, pacifiques ou guerrières, entre les nations.

C'est de ce mouvement qu'est sorti le beau volume *L'Eglise et la Guerre* (Paris 1913) si vite épuisé, mais réimprimé en 1920.

Pour ce volume, à la demande de M. Chéron, Frédéric Duval avait donné une quarantaine de pages intitulées : *Les applications pratiques de la doctrine de l'Eglise sur la guerre au Moyen Age*. Ce sujet, Frédéric Duval l'avait traité plus au long, et c'est son manuscrit complet que nous pouvons lire dans le volume *De la paix de Dieu à la paix de fer*.

La doctrine de la paix de Dieu et de la guerre juste ne s'établit pas dès le début du Christianisme. Sans doute Tertullien, Lactance, Origène se prononcent ouvertement contre la guerre. Les saints Irénée, Ambroise, Jean Chrysostome, Athanase, Cyprien font surtout l'éloge de la paix. C'est saint Augustin qui précise le premier la doctrine de l'Eglise et jette les bases du droit des gens. Au moyen âge l'Eglise réalise et coordonne ces doctrines dans les conciles comme à Charroux en Poitou en 989 et à Reims en même temps.

Elle établit le « pacte de paix » sous la loi du serment, au Puy vers 990, puis à Narbonne, puis à Anse dans le Lyonnais en 994. Elle ne veut pas que l'on bataille contre les faibles et les pauvres. A partir de ce moment, presque aucune assemblée de grands ou d'évêques ne se tint sans qu'on y proclamât la paix.

C'est ensuite la « trève de Dieu » qui prohibe la guerre à certains jours ou à certaines époques. Le fameux pacte de Reims inspiré par Warin de Beauvais et Berold de Soissons serait à citer tout entier à ce propos. On le trouve dans Pfister *(Robert le Pieux* texte XII) et dans Frédéric Duval, p. 17 et 18.

L'Eglise s'érige, de plus, en arbitre des conflits. Puis elle crée les milices des Tiers-Ordres, et ici apparaît le juste souci historique de Frédéric Duval, puisque dès 1912, il attribuait la fameuse tirade, dite de Pierre des Vignes, non au chancelier de Frédéric II, mais à un « courtisan », lequel est l'évêque d'Amiens Guillaume de Mâcon, vers 1281.

Digitized by Google

La Chevalerie, autre création chrétienne, est faite pour adoucir les mœurs des gens de guerre. Puis ce sont les Ordres militaires. Ceux-là constituent une véritable gendarmerie internationale pour défendre l'Eglise contre les païens et faire la guerre juste. L'Ordre de la Foi et de la Paix est de 1229. L'Ordre du Temple est de 1128.

Ce sont encore les Croisades, guerres comportant une cause juste, une intention droite, des moyens honnêtes, guerres déclarées par l'autorité compétente ; toutes guerres de défense contre la barbarie menaçant de détruire l'ordre social chrétien.

Les Papes, aussi, font œuvre d'arbitrage soit par voie d'autorité, soit après appel des querellants. Le plus célèbre arbitrage au moyen âge est le premier, celui qui trancha le différend survenu après la mort du roi Edouard d'Angleterre, entre Harold et Guillaume le Conquérant. Le dernier arbitrage fut celui d'Alexandre VI en 1493 ; il mit fin aux rivalités entre l'Espagne et le Portugal relatives aux territoires d'Amérique. Le Pape se décida en faveur de l'Espagne ; précédemment Calixte III avait arbitré au profit du Portugal pour les possessions africaines.

Au concile de Latran, en 1514, l'Eglise déclarait qu'il n'y avait rien de plus pernicieux pour la chrétienté que le fléau de la guerre et déjà laissait entendre que le progrès purement matériel, l'accroissement indéfini des armements, éloignent de la paix de Dieu et aboutissent fatalement à la paix de fer.

Le sujet traité par Frédéric Duval comporte de très intéressants développements. On pourra étudier dans cette question de la paix chrétienne au moyen âge, le rôle de l'épiscopat et des ordres religieux, notamment celui des franciscains ; le rôle du chef du Saint-Empire qui se disait investi par la Providence du soin de maintenir la paix publique ; le rôle de saint Louis arbitrant les rois et les comtes ; le rôle de Jeanne d'Arc qui avait une conception si juste du droit des gens et offrait la paix aux Anglais avant de les attaquer ; le rôle de l'arbitrage dans l'histoire des communes.

Toutes ces études aboutiront toujours à cette unique conclusion : L'Eglise seule oppose la justice à la force, et s'éloigner de l'Eglise, c'est s'éloigner de la véritable civilisation et retourner vers l'âge de fer. L'idéal, la force au service du droit, c'est la paix de Dieu. P. U.

L'Ordre monastique des origines au XIIe siècle, par Dom Ursmer Berlière. Deuxième édition. Paris. Desclée. 1921. in-12. Collection Pax. Prix : 6,50 fr.

Il faut commencer par s'entendre. Le grand savant qu'est dom Berlière écrit (p. 10) que « l'ascétisme est individuel et le monachisme social ». Il écrit aussi que « l'ascétisme est universel comme la religion » (p. 10). Voilà certes des expressions qui donneraient à réfléchir, si le grand principe de critique ne consistait pas à prendre les textes dans leur meilleur sens possible et suivant la pensée la plus probable et la plus acceptable de leur auteur. Il n'y a aucun doute que Dom Berlière regarde toute vertu comme ayant un effet social, même toute vertu privée. Et il n'y a aucun doute que par le monachisme, le même historien entende la vie religieuse en général, quoique le mot *moine*, étymologiquement, indique un religieux qui vit seul, tandis que le *cénobite* est un religieux qui vit en commun.

En six chapitres, ou leçons, car ce travail a d'abord été donné sous forme

Digitized by Google

de conférences, Dom Berlière étudie l'histoire de l'Ordre bénédictin : I. Les origines, ou la vie religieuse avant Saint Benoît. — II. L'apostolat, ou la fondation de l'ordre, la conversion de l'Angleterre et des pays germaniques. — III. L'œuvre civilisatrice : le rôle économique, bienfaisant et religieux des monastères, la culture littéraire, la culture artistique. — IV.-V. La réforme de Cluny au Xe siècle avec Saint Odon ; influence sur la Papauté ; lutte des investitures ; Saint Grégoire VII. — VI. La réforme de Citeaux avec Saint Bernard et son programme de retraite, de prière et de travail personnel dans le cloître même, et ses divergences d'avec l'idéal primitif relativement à la vie intellectuelle et économique. Saint Bernard, c'est tout le XIIe siècle, c'est presque toute la vie de l'Eglise à cette époque.

On voit par cette rapide analyse tout l'intérêt qui se cache dans les pages du livre de Dom Berlière.

Le *Manuel d'histoire bénédictine* qu'annonce l'auteur sera donc le bienvenu. Nous sommes trop mis en goût par les précédents travaux de Dom Berlière pour ne pas désirer ce manuel.

Me laissera-t-on exprimer ici ma reconnaissance envers le grand savant qu'est Dom Berlière ? Ce sont ses écrits, c'est tout particulièrement son *Bulletin d'histoire bénédictine,* qui me donnèrent l'idée de recenser périodiquement les publications consacrées à l'histoire franciscaine au fur et à mesure qu'elles paraissaient. Mon premier travail en ce sens parut en janvier 1902 dans nos *Etudes Franciscaines*, et je suis heureux d'exprimer ici ma gratitude envers le vénérable auteur de l'*Ordre monastique.* P. Ubald.

La dévotion de l'Eglise de France à Notre-Dame-de-Lorette, par le R. P. Thomas, o. m. c. Montpellier. La Charité, 1923, in-8 de 163 p. Gravures.

On sait le bruit fait il y a une petite vingtaine d'années autour du livre de M. U. Chevalier : *N. Dame de Lorette. Etude historique sur l'authenticité de la Santa Casa* (Paris 1906). Le P. Thomas était alors secrétaire de M. Chevalier. Mais s'il avait la même formation historique et la même probité scientifique que M. Chevalier, il était loin de partager ses idées sur la question de Lorette.

Le P. Thomas s'est fait connaître depuis 1906 comme l'auteur de très remarquables travaux relatifs à la Santa Casa. Il faut consulter ces travaux, même si l'on ne partage pas l'avis du R. P. Thomas.

Son nouveau livre ne suscitera point de polémique. Il est tout entier consacré à montrer : 1) la dévotion de la France à Notre-Dame-de-Lorette en Italie, et 2) cette dévotion en France.

Cette double dévotion, à Lorette et en France, remonte dans les deux cas à la fin du XVe siècle. Il y en a des preuves dans l'existence des pèlerinages dans les œuvres d'art, dans les dons offerts à Lorette, dans les multiples sanctuaires français, dans les témoignages écrits des historiens.

Quel pèlerin de Lorette, aujourd'hui, ne garde un souvenir profondément ému de ces murailles saintes, de ce temple où tant de grâces sont descendues ! où tant de miracles se sont accomplis ! Avec le R. P. Thomas nous, formons le vœu que N. D. de Lorette reprenne dans la liturgie de l'Eglise de France la place que Louis XIV avait demandée, la place que l'historien Darras désirait, et celle que nous a ôtée la dernière réforme du bréviaire.

P. U.

Digitized by Google

Nel Terzo Centenario di san Fedele de Sigmaringen Protomartire della Sacra Congregazione de Propaganda Fide. Ricordo Storico-Poetico dei Cappuccini Toscani, Firenze. Tip. S. Francesco a Montughi, 1922. Grand in-8 de 158 pages.

A l'occasion du double centenaire de la fondation de la Propagande et de la mort de saint Fidèle de Sigmaringen (1622), les Capucins de Florence ont publié ces pages où l'on peut noter : une courte biographie de saint Fidèle (p. 9-35) par le P. Marino, — Le rôle joué par le P. Jérôme de Narni dans la fondation de cette S. Congrégation (p. 52-74) par le P. Félix da Porretta, — Une courte étude sur la Propagande elle-même (p. 107-117), fondation, organisation actuelle intérieure et extérieure, par le P. Ange-Marie, enfin quelques notes du P. Sixte de Pise (p. 133-149) touchant la propagande et saint Fidèle. En particulier les dispositions testamentaires du cardinal Antoine Barberini frère d'Urbain VIII, et du Cardinal Casini, tous deux capucins toscans.

ART

La sculpture religieuse à travers les âges au pays d'Alençon du XIIe au XIXe siècle, par Tabourier. Imprimerie Alençonnaise, 1922, in-4 de 32 pages.

M. l'abbé Tabourier établit la liste des trois genres de sculpture religieuse dans le département de l'Orne : les *portails* romans, gothiques, flamboyants et renaissance ; les *autels* primitifs et romans, gothiques et renaissance avec leurs rétables ; la *statuaire mariale*, vierges, reines et mères, madones souriantes, vierges à l'oiseau, Pietà du XVe et du XVIe siècle, statues modernes.

Cet inventaire critique dépasse de beaucoup les limites de l'intérêt local. Il serait à souhaiter que chaque région possédât une étude semblable, conduite comme celle-ci, et s'étendant à l'architecture et à la peinture.

Du magnifique portail de Notre-Dame d'Alençon, M. Tabourier fait une Transfiguration et non une Assomption, adoptant ainsi l'opinion de madame Despierres. Je n'ose pas le suivre dans son interprétation, ni le contredire ; mais je remarque que les deux personnages donnés comme Moïse et Elie paraissent bien habillés en franciscains et nommément en mineurs de l'observance (sauf Moïse qui porte une ceinture plate et non une corde ronde). Or ces statues sont du début du XVIe siècle, de 1508, et les Clarisses, avec leurs « beaux pères de l'observance » étaient établies sur les bords de la Briante depuis 1497. Ils ont pu servir de modèles aux imagiers. Et ceci est une indication précieuse.

Nous souhaiterions qu'un inventaire soit dressé de toutes les sculptures, peintures et architectures franciscaines antérieures à la Révolution en France.

Histoire des livres liturgiques de la cathédrale de Chartres au XVIe siècle par Maurice Jusselin. Chartres, Impr. Félix Lainé. 1923, in-8 de 63 p. Extr. des *Mém. soc. archéol. Eure-et-Loire* t. XVI.

Importante contribution à l'histoire du livre et à l'histoire de l'art. Le premier imprimeur de Chartres paraît être Philippe Hotot (1545-1543).

Digitized by Google

On continua au XVIe siècle à se servir des « maîtres écrivains » et des enlumineurs.

M. Jusselin nous décrit avec un luxe d'érudition l'histoire des antiphonaires, évangéliaires, épistolier, graduel, légendier, missels, psautiers, processionnal, graduels et livres supplémentaires. Une note à propos du légendier (p. 35-36) nous apprend que la fête de saint Roch fut établie dans la cathédrale de Chartres par Henri III par acte du mardi 27 juin 1582. Ce détail nous permet de fixer la composition de la légende de S. Roch publiée par les *Analecta Bollandiana*, t. VIII, p. 195 ; les *An. Boll.* indiquent à tort que cette fête de saint Roch fut fondée par le chanoine de la Croix. Ce qui fut fondé par ce vénérable ecclésiastique fut la fête de la transfiguration, en 1554.

Art religieux italien. Collection iconographique. **St François d'Assise,** avec introduction par le P. Frédégand d'Anvers, o. f. m. c. et 32 reproductions. Société éditrice d'art illustré. Chez Marietti à Turin, 22, via Legnano. Grand in-8. Prix : 5 lires.

La librairie Pierre Marietti inaugure sa nouvelle collection d'art religieux italien par un magnifique *St François d'Assise*. Il y a là des reproductions qui nous donnent à la fois des chefs-d'œuvre d'art et des documents. Naturellement Giotto tient ici une maîtresse place, par lui-même ou par ses disciples. Le Sassetta est représenté par trois de ses œuvres. Ajoutons que le tableau de Chantilly (planche XVI) et le tableau Cholandon (pl. XV) ont appartenu au même autel de Borgo San Sepolcro et que les *Etudes Franciscaines* t. XI (1904, p. 199) ont déjà parlé de cette merveilleuse collection Cholandon.

Les temps les plus modernes nous donnent le Guerchin (galerie de Dresde) et Jean-Baptiste Piazzetta (pinacothèque de Vicence). Evidemment il a fallu faire un choix et se limiter dans ces reproductions. Le XIXe siècle n'a point de représentants. Mais pourquoi avoir omis l'Angelico ? N'est-il point italien ? N'est-il pas assez franciscain ? Rappelons en terminant que presque tous les Benozzo Gozzoli de Montefalco ont été recemment édités merveilleusement par l'*Art Catholique* de Paris. Il y a aussi au musée de Dulwich, à Londres, un petit Saint François qui est une pure merveille raphaellique et qui est absolument ignoré du public.

J'espère bien que la maison Marietti agrandira son programme de publication et qu'elle nous donnera un jour une *Sainte Claire* pour faire pendant à son magnifique *Saint François* si gentiment préfacé par le P. Frédégand, notre archiviste général. P. Ubald.

Assise par Camille Mauclair. Avec trente planches en couleurs de J. F. Bouchor, Paris, Laurens, 1923, in-4°.

Que nous voilà loin du temps où le président des Brosses, passant par la ville d'Assise, évitait de la visiter « craignant les stigmates comme tous les diables ». Goethe n'y voit en 1786 que le temple de Minerve de la piazza, et le grand homme n'éprouve qu'aversion pour le sacré couvent avec ses tours babyloniennes. Dans ses *Sensations d'Italie*, Paul Bourget trouve médiocres ces ruines du temple de Minerve, et il juge qu'Assise nous donne sinon une désillusion, du moins une mélancolie. Et il se montre très dur pour les pauvres religieux d'Assise.

Camille Mauclair, l'écrivain, et J.-F. Bouchor, l'artiste, ont fait d'Assise

Digitized by Google

une longue étude et le sujet de leurs méditations. Et comme les douces aquarelles font revivre en notre âme les sensations que nous avons vécues là-bas, dans Assise, citadelle de la Vie Spirituelle.

Non, Assise n'est point tant changée. Et Assise garde son charme, mieux qu'Athènes. Soyons reconnaissants à J. F. Bouchor et à Camille Mauclair de nous avoir fait revivre ce charme.

DIVERS

Grand Catéchisme ou Instruction Préliminaire sur les fondements de la Religion, par Mgr Philibert de Bruillard, Grenoble, Dardelet. Quinzième édition, in-12 de 362 p. Prix : 5 fr.

On a très bien fait de rééditer le catéchisme de Mgr de Bruillard qui date de 1848. On y a joint des instructions sur les fêtes et d'excellents réglements de vie pour chaque jour, chaque semaine, chaque mois et chaque année, un abrégé de la doctrine chrétienne et un long examen de conscience. Le tout forme un ensemble qui sera utile aux enfants.

Petite fleur d'amour, par Lienvil, un vol. in-18, 3 fr. Société Universel Edition Art et Vérité, Annemasse Haute-Savoie.

C'est en trente-neuf sonnets et une ode, dédiée à Nos seigneurs les Evêques ou à des personnages marquant du monde catholique, la vie de la Bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus. L'auteur s'efface devant son héroïne pour nous enseigner la merveilleuse voie d'enfance spirituelle, splendide gage de sainteté pour l'avenir de la France et du Monde.

Cinquante Evêques ont remercié et béni l'auteur, l'encourageant à répandre son œuvre, demandant à Dieu par l'intercession de la Bienheureuse de faire pleuvoir sur lui et sur tous les lecteurs les célestes roses qu'elle répand avec tant de bonté et de puissance sur la terre.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (Belgique) (*Importé de Belgique*)

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS

LA PHILOSOPHIE DU B. DUNS SCOT

(Suite)

LE TRADITIONALISME DU DOCTEUR MARIAL

Le B. Duns Scot dépend étroitement de S. Bonaventure et du courant augustinien dans la question de la distinction formelle. Cette constatation est d'une extrême importance : elle consacre dans les plus grands problèmes de la théodicée, de la métaphysique et de la psychologie le traditionalisme doctrinal du Docteur Franciscain (1). Il y a plus encore. L'attitude de Duns Scot à l'égard de S. Thomas d'Aquin le situe également à côté du Séraphique Docteur et de la plupart des maîtres du XIIIe siècle, contre lesquels le Docteur Angélique s'était prononcé dans son effort pour intégrer à la philosophie chrétienne l'aristotélisme authentique (2). De même, le Docteur Marial dépend des autres maîtres qui de S. Bonaventure à Gonsalve de Balboa continuent, non sans éclat, l'enseignement de l'Ecole Franciscaine : Mathieu d'Aquasparta, S. Gauthier de Bruges, Richard de Médiavilla, Pierre de Trabibus et Guillaume de Ware.

Ces considérations demanderaient de longs développements. Il y aurait lieu aussi d'étudier parfois Henri de Gand (3), mais

(1) Déodat de Basly, *Capitalia opera* etc., II, XLI ; Mastrius, *Cursus Phil.* In Metaph. Venise 1688, Disp. VI, q. VI, art. II, n. 155, p. 173 : *Nominales parum distant a Thomistis in hac materia de identitatibus et distinctionibus ; nam et ipsi dicunt omnem distinctionem vel esse realem vel rationis sicut omne ens vel est reale vel rationis ; ita conspicue docet Aureolus, I, d. 8, art. 4 § sexta autem, et omnes unanimiter negant distinctionem scoticam mediam inter realem et rationis.* Cfr. Disp. IX, q. III. art. II n. 57 p. 92.

(2) Mandonnet, o. p., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin,* Louvain 1911, 42-49.

(3) Henri de Gand est un des maitres qui collaborent à la rédaction des propositions condamnées de 1277, cfr. Ehrle, *Zur Biographie Heinrichs von Gent,* dans l'*A. F. L. K.*, Berlin 1885, I 389. Le volontarisme du maître gantois n'est guère différent de la psychologie volontariste de Duns Scot, cfr. de Wulf, *Histoire d la*

Digitized by Google

dans l'impossibilité de traiter ici toutes ces questions, il suffira, pour le moment, de s'arrêter à quelques points importants.

L'attitude du B. Duns Scot à l'endroit de S. Thomas d'Aquin fut nettement celle qu'adopta la philosophie traditionaliste du XIIIe siècle : elle ne diffère point de celle de S. Bonaventure et de ses disciples immédiats. Elle tient avant tout au fait que S. Thomas d'Aquin s'est premièrement opposé à un mouvement doctrinal fortement constitué avant lui et continué ensuite dans une très large mesure par le B. Duns Scot (1). Celui qui a créé oppositions et divergences dans le système scolastique n'est pas le Docteur Franciscain.

Quelles qu'aient été les relations personnelles de S. Bonaventure et de S. Thomas d'Aquin — seuls des témoignages tardifs et de peu de valeur nous renseignent sur ce point — il est un fait acquis, c'est que les deux grands docteurs de l'Eglise, au XIIIe siècle, diffèrent profondément au point de vue doctrinal. Déjà, à la fin du XIIIe siècle, on avait observé ce fait important, ainsi que l'atteste le catalogue des divergences entre le Docteur Séraphique et le Docteur Angélique rédigé à cette époque et publié par les Franciscains de Quaracchi (2). Cette liste, fort incomplète (3), signale 24 divergences au Ier livre des *Sentences*, 62 au IIe, 24 au IIIe. S. Bonaventure avait en réalité une direction notablement différente de celle de S. Thomas d'Aquin ; dès la rédaction de son *Commentaire sur les Sentences*, il se prononça fortement contre la plupart des théories philosophiques du Docteur Angélique, que les historiens appellent habituellement

Philosophie médiévale 4, Louvain 1912, 448 ; *Quod.* I, q. XIV, vol. I, 17 ; *quod.* I, q. XVI, ibid. 19 ; *quod.* IX, q. V, vol. II 78 ; *quod.* IX, q. VI, ibid. 86 ; *quod.* X, q. XIV, ibid. 176, etc. Le rejet de la distinction réelle de l'âme et de ses facultés, de Wulf, l. c. 447, l'importance accordée à la mémoire intellectuelle, selon la conception chère à l'augustinisme médiéval, l'existence *d'une forma corporeitatis* dans le composé humain, sont au nombre des théories qui le rapprochent de Duns Scot. En théologie, on pourrait signaler la question suivante : *Utrum si Spiritus sanctus non procederet a Filio, distingueretur ab eo*, vol. I 278. cfr. Ueberwegs-Baumgartner, l. c. 511-514.

(1) Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924, 468-469.

(2) S. Bonav. *Opera omnia*, I, p. LXX ; II, p. III-VI ; III p. IV.

(3) P. Léonard de Carvalho, o. f. m., *S. Bonaventure. Le Docteur Franciscain*, Paris 1923, 128-133, signale plusieurs divergences entre S. Thomas d'Aquin et le Docteur Séraphique. M. E. Gilson, *S. Bonaventure*, Paris 1924, marque plus fortement encore l'irréductibilité des systèmes philosophiques des deux grands docteurs. De même, M. Baudin, *Les rapports de la raison et de la foi*, etc., l. c. 252 est d'avis « que S. Thomas d'Aquin et S. Bonaventure se contredisent sur presque tous les points de philosophie ».

Digitized by Google

des innovations (1). Il les rejette en des termes qui ne se rencontrent pas sous la plume de Duns Scot. Que l'on se rappelle seulement ce que le Séraphique Docteur a écrit sur la possibilité de la création *ab aeterno* (2), l'impossibilité de multiplier les anges dans la même espèce (3). Plus tard, lors de la grande crise doctrinale de 1270, S. Bonaventure joue un rôle éminent. Dans ses *Conférences sur l'Hexaméron* (4), c'est S. Augustin, c'est le Moyen-Age philosophique et mystique qui s'élève contre la crue montante de l'averroïsme et de l'aristotélisme et ses excès doctrinaux. Avant tout, c'est la direction philosophique de Siger de Brabant et des *artistes* parisiens que le Séraphique Docteur condamne — le texte des *Collationes* est très explicite à ce sujet —; néanmoins il arrive qu'en raison de plusieurs principes communs à S. Thomas d'Aquin et aux tenants de l'aristotélisme rigide, S. Bonaventure s'élève contre des opinions partagées par le Docteur Angélique et les apprécie en termes fort sévères. Que l'on se rappelle seulement ce qu'il dit au sujet de la théorie de l'unicité de formes : *Insanum est dicere quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo quod sit dispositio vel in potentia*

(1) P. Jules d'Albi, o. m. c., *S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Tamines :922, 86-108.

(2) II *Sent.*, d. I, p. I, art. I, q. II, vol. II, 22 : *Respondeo dicendum quod ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, sicut ultima ratio probat et adeo contra rationem ut nullum philosophorum quantumcumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem.* Ce texte est à rapprocher d'une autre déclaration de S. Bonaventure que l'on n'a pas suffisamment utilisée jusqu'ici, *De decem Praeceptis*, coll. II, n. 28, *Opera omnia*, V 515.

(3) II *Sent.*, d. III, p. I, art. 2, q. I, vol. II 103 : « *Quidam dixerunt quod in Angelis est discretio personalis, sed numquam pure, immo sunt ibi tot species quot individua ; similiter dicunt in luminaribus mundi. Sed licet hoc aliquam probabilitatem habeat in corporibus, non tamen videtur rationabile in spiritibus ut nullus communicet cum alio in natura speciali. Sicut enim innotescit per Scripturam, multi Angeli ad idem officium ordinantur et communem videntur habere operationem eamdem. Nobis autem nec per Scripturam nec per dicta Sanctorum nec per officia innotescit tanta diversitas ; ideo non videtur nisi praesumptio hoc dicere, maxime cum non appareat in promptu aliqua ratio cogens. — Alia est positio sobria et catholica quod in Angelis est ponere distinctionem quantum ad personalitatem tantummodo aut in omnibus aut in aliquibus*, etc.

(4) *Opera omnia*, V 329-454. L'importance du rôle de S. Bonaventure dans ces grandes crises de 1270 a été à peu près complètement méconnue par le R. P. Mandonnet, o. p., dans son grand ouvrage sur *Siger de Brabant et l'Averroïsme Latin*. Les éléments d'une rectification, imposée par les textes et les faits, se trouvent dans divers travaux : S. Bonav. *In Hexaëm.* Scholion, vol. V 450-454 ; Jules d'Albi, l. c. 219-245 ; M. Bierbaum, *Zur Methodik der Theologie des hl. Bonaventura*, art. *Der Katholik*, Mainz 1909, Bd XL 34-52.

Digitized by Google

ad illam vel nulla forma interjecta (1). Aussi le minimum d'influence que l'on puisse attribuer à la parole de S. Bonaventure est-il de reconnaître « les considérants motivés de la condamnation de 1277 » dans les Conférences tenues devant les Franciscains de Paris (2). Tenir compte de ce fait capital dans l'histoire de la scolastique, observer que la doctrine de S. Bonaventure, louée par Clément IV (3) et Grégoire X (4) a un écho immense (5), à Paris comme à l'Ecole du Sacré Palais, que son *Commentaire sur les Sentences* et son *Breviloquium* est à la base des études au Studium Parisiense qui vit un jour Duns Scot dans ses murs (6), et qu'à la fin du XIIIe siècle, plus d'un avec Olivi salue en S. Bonaventure la plus haute personnalité scientifique d'alors, *summus doctor Ordinis et temporis nostri* (7), c'est rendre compte de l'attitude de Duns Scot à l'endroit de S. Thomas d'Aquin, c'est marquer qu'il ne commence point un mouvement d'opposition ou de critique mais le continue dans son ensemble, — non pas dans tous les cas — ce qui après tout n'est pas sans honneur pour Duns Scot, puisqu'il se meut dans le sillage de S. Bonaventure et d'un maître comme Mathieu d'Aquasparta (8).

Il y a plus encore. Si l'on regarde du côté de Rome, l'attitude doctrinale du Saint Siège n'est guère différente. L'initiative des enquêtes qui aboutirent aux condamnations de 1277, revient au Souverain Pontife Jean XXI (9). S'il n'est pas encore établi

(1) *Coll. in Hex.* IV, n. 10, *Opera omnia*, V 350.

(2) E. Gilson, l. c. 38.

(3) Voir la bulle par laquelle Clement IV nommait S. Bonaventure à l'archevêché d'York, (1265), dans *Opera omnia* X 57-58. Jean Naucler, prévost de Tubingue dans son *Chronicon*, Cologne 1584, vol. II 340 écrit au sujet de Clement IV : *Delectatus est mirabiliter doctrina Bonaventurae ordinis minorum.*

(4) D'après la *Chronique* de Jean Elemosina, cfr. Golubovich, o. f. m., *Biblioteca Bio-Bibliog. della Terra Santa*, Quaracchi 1913, vol. II, 125 : « *Gregorio X fece vari cardinali* » *inter quos fuit frater Bonaventura, generalis minister Fratrum Minorum, qui erat summus magister in sacra theologia, homo sancte vite et multe orationis, qui plures edidit libros et praecipue IV super sententias, quos dominus papa cum tota curia approbavit et in archivo Ecclesie poni fecit cum aliis libris autenticis.*

(5) S. Bonav., *Opera omnia*, vol. I, p. LXIV-LXIX.

(6) P. André Callebaut, o. f. m., *Le B. Jean Duns Scot, étudiant à Paris vers 1293-1296*, dans l'*Archivum Franciscanum Historicum*, Quaracchi 1924, XVII, 3-12.

(7) Ehrle, *Olivis Leben und Schriften*, dans l'A. F. K. G., Berlin 1887, III, 508.

(8) Grabmann, *Die Philosophische und theologische Erkenntnislehre Kard. Matthäus von Aquasparta*, Wien 1906; M. d'Aquasparta. *Quaestiones disputatae de Christo*, Quaracchi 1914, XII-XIII ; De Wulf, *Histoire de la Philosophie*[4], Louvain 1912, 381-384.

(9) R. P. Mandonnet, o. p., *Siger de Brabant*, etc., 212-213 ; Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1889, I, 541.

Digitized by Google

que les décisions d'Etienne Tempier furent confirmées par le légat pontifical à Paris, il est sûr, d'après un document inédit conservé dans la Bibliothèque Municipale d'Assise, que vers cette époque, trois maîtres de l'Université de Paris furent forcés de se rétracter sur la question de l'unité des formes *de mandato legati* (1). Jamais, avant et pendant toute la période de l'enseignement du B. Duns Scot, le Saint Siège, très au courant des événements, n'éleva la moindre protestation contre la légitimité des condamnations parisiennes qui atteignaient S. Thomas d'Aquin en plus d'un point (2), ou contre la valeur des actes épiscopaux de Robert de Kilwarby, O. P., (18 mars 1277) (3) et de Jean Peckam (30 avril 1287) (4). Loin de là, Honorius IV, le 1 juin 1285, imposa à Gilles de Rome l'obligation de rétracter ce qu'il avait enseigné ou écrit en sens contraire (5). Ce qui est non moins significatif, c'est que la pensée de S. Thomas d'Aquin ne pénètre pas à l'Ecole du Sacré-Palais. De 1278 jusqu'aux environs de la mort de Duns Scot, ce sont les adversaires du Docteur Angélique, les représentants les plus autorisés de l'Augustinisme franciscain, qui occupent la chaire de l'Ecole Pontificale, et parmi eux Jean Peckam lui-même, et le Cardinal Mathieu d'Aquasparta (6). L'un et l'autre font appel aux condamnations parisiennes ; l'un et l'autre combattent S. Thomas d'Aquin, dans la plupart des questions où Duns Scot allait se prononcer contre lui à son tour. Jean Peckam le déclare explicitement dans une lettre du 1 juin 1285, adressée à l'évêque de Lincoln : *Nec modo, ut impostor astruit, incipimus talia impugnare. Quin potius dudum legentes Parisius, in Anglia et in Romana Curia publice, multis annis, Christi assistente gratia, non cessavimus in his et in aliis imperterrite irreprehensam astruere veritatem* (7). Mathieu d'Aquasparta reconnaît également une valeur normative aux condamnations de 1277 ; il y fait appel plus d'une fois, particulièrement dans les problèmes relatifs à la matière et à la forme (8). Ces faits —

(1) Ce document sera publié prochainement.

(2) MANDONNET, l. c. 231-232.

(3) MANDONNET, l. c. 233-235.

(4) PECKAM, *Registrum Epistolarum J. Peckham*, éd. Martin, Londres 1885, III, 921-923.

(5) MANDONNET, l. c. 250-251 ; DENIFLE-CHATELAIN, l. c. I, 633.

(6) GRABMANN, l. c. 5-6.

(7) *Registrum*, et., l. c. 900.

(8) *Quaestiones de Christo*, etc., 168. Dans la question *Utrum in Christo sit tantum unum esse*, il écrit : « *Vere igitur in Christo fuerunt plura esse, nam hoc convin-*

Digitized by Google

naturellement M. Landry ne les a pas rappelés — ne sont pas sans importance : ils expliquent, ou plutôt justifient pleinement l'attitude du B. Duns Scot.

Il n'est pas besoin de le faire observer : la législation de l'Ordre Séraphique, œuvre des maîtres franciscains de Paris et de Rome, indiquait aussi la même voie et imposait à tous le respect des doctrines qui caractérisaient son enseignement et faisaient la grandeur de ses Ecoles. Le chapitre général de Strasbourg (1282) avait mis des restrictions à l'utilisation de la *Somme* de S. Thomas d'Aquin dans l'Ordre, *nisi cum declarationibus fratris Guillelmi de Mara* (1). En 1292, le chapitre général de Paris fut plus rigoureux encore : *Nullus etiam Frater audeat aliquam opinionem corruptam, non sanam, vel ab Episcopo et Magistris Parisiensibus communiter reprobatam, scienter asserere vel etiam approbare publice vel occulte* (2). Devant cette loi précise, il n'y avait pas d'autre alternative que la soumission. Cette législation n'était pas d'ailleurs, ajouterons-nous, le fait d'un groupement isolé. Non seulement les Universités de Paris et d'Oxford, (3) mais encore des maîtres dominicains comme Robert de Kilwarby, d'autres docteurs en grand nombre comme Richard de Médiavilla, (4) Roger Marston, Henri de Gand, Raymond Lulle, (5) partageaient la

cit veritas incarnationis sive unionis, integritas perfectionis et veritas vitae et mortis. Contrarium vero omnino his repugnat, sicut ostensum est ; modus autem ponendi omnino videtur esse frivolus, Supponit enim quod in uno potest esse nisi unum esse sicut nec una forma, cujus contrarium est ostensum, nam et in eodem ponimus plures formas tamen ad invicem ordinatas, et plura esse eodem modo ad invicem ordinata, quae tamen non plurificant ens sive existens. Et contrarium hujus a Magistris Parisiensibus est tanquam minus sanum et consonum fidei reprobatum.

(1) Cfr. M. D'AQUASPARTA, *Quaestiones de Christo*, l. c. XII.

(2) DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium*, etc., II, 56.

(3) Lorsqu'on lit les documents de cette époque, ce qui frappe le plus, c'est l'unanimité morale avec laquelle évêques et maîtres se prononcèrent sur ces questions. *Chartularium*, etc., I, 558 : *Isti sunt errores condemnati a fratre R. Kilewardebi, archiepiscopo Cantuariensi de consensu omnium magistrorum tam non regentium quam regentium apud Oxoniam*, etc. PECKAM, *Registrum*, etc., III, 921, 923.

(4) DUHEM, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, Montligeon 1909, 216-217.

(5) Raymond Lulle commenta les condamnations parisiennes dans un écrit achevé le 22 février 1298 et présenté à l'Evêque de Paris et aux maîtres de l'Université, cfr. KEICHER, O. F. M., *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, mit einem Anhang, enthaltend die zum ersten Male veröffentliche « Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, Münster 1909 *(Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mitt.*, Bd. VII, Heft 4-5).

D'ailleurs Duns Scot, en érigeant son système personnel, bien caractérisé, n'a fait que suivre l'esprit de la grande scolastique. La légitime liberté de pensée sous le magistère de l'Eglise a fait l'honneur et la force de la philosophie médiévale au

Digitized by Google

même attitude à l'endroit de plusieurs doctrines de S. Thomas d'Aquin.

Il reste donc que l'attitude de B. Duns Scot à l'endroit du Docteur Angélique est inspirée par le souvenir de S. Bonaventure, la direction de l'Eglise et la fidélité aux traditions doctrinales de l'Ordre Franciscain. Courtoise, impartiale, sa critique eut l'objectivité sereine de la science qui n'aime que le vrai (1). On lui fait un reproche de se réclamer des condamnations parisiennes de 1277. En réalité, si on se reporte au texte des manuscrits, Duns Scot ne les cite guère explicitement : son arme est l'argumentation. En les acceptant toutefois comme la plupart des maîtres d'alors, il n'a fait que révéler son esprit traditionnel, son attachement à l'Eglise. Qu'on le veuille ou non, en effet, les condamnations parisiennes sont l'acte solennel par lequel l'Eglise brisa la physique d'Aristote, dégagea le dogme de ses étreintes, (2) ouvrit la voie aux grandes découvertes scientifiques et fit échouer le mouvement averroïste que S. Bonaventure caractérisait en ces termes : *Impugnatio doctrinae Christi per falsas opiniones per artistas !* (3) Il

XIIIe siècle. Tous les maîtres en ont usé et pas un plus que S. Thomas d'Aquin. Tous avaient pour règle ces justes paroles du Docteur Angélique, rappelées par Léon XIII, dans l'Encyclique *Providentissimus Deus : « In hiis quae de necessitate fidei non sunt, licuit Sanctis diversimode opinari sicut et nobis »*.

(1) Carreras y Artau, *Ensayo* etc, 62 : « En estos moldes al uso Duns Scot vacía y elabora, con absoluta imparcialidad y con el más puro desinterés, el contenido filosofico-teologico tradicional en la ensenanza universitaria hasta su tiempo ». M. Baudin, *Les rapports de la raison et de la foi* etc., l. c. 253 : « En dépit de sa légende, Scot ne polémique pas et toute son œuvre est empreinte d'une imperturbable sérénité. Sur tout sujet, il commence par exposer, analyser, examiner au long et au large les opinions de tous les docteurs (qu'il ne nomme pas généralement ; tel était alors l'usage : les auditeurs se chargeaient de mettre les noms sur les thèses). Après quoi, il propose modestement sa propre solution, qu'il aime à dégager des leurs et à présenter comme une solution moyenne, *mediando*. Et rien n'égale l'aisance et la hardiesse de sa critique, aussi courtoise au demeurant qu'impitoyable, sinon l'aisance et la hardiesse de ses propres constructions doctrinales. Le seul amour de la vérité l'inspire ici et là ; et l'étonnant est que l'impression dernière laissée par les virtuosités du Docteur subtil soit une impression de douceur et de bon sens » ; Hurter s. j., *Nomenclator Litter 2*, 1906. Insbruck, II, 458-459.

(2) Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* l. c. 61-62 : « Voici que l'orthodoxie chrétienne s'irrite des innombrables entraves qu'au nom de la logique, le péripatétisme et l'averroïsme prétendent imposer à la Toute puissance divine ; ces entraves, elle entend les briser. En 1277, à la demande du pape Jean XXI, l'évêque de Paris, Etienne Tempier, convoque une assemblée de docteurs en Sorbonne « et autres prud'hommes ». Sans pitié, ces théologiens condamnent toutes les propositions où l'on refusait à Dieu le pouvoir d'accomplir un acte sous prétexte que cet acte est en contradiction avec la Physique d'Aristote et d'Averroës ». Cfr. *Le système du monde*, Paris 1916, IV 315-316, 320.

(3) *Coll. in Hex.* coll. I, n. 9, *Opera omnia*, V 330.

Digitized by Google

n'est pas du tout indifférent que Duns Scot ait compris l'importance de cet acte : *une fois de plus, il s'est rattaché à la grande tradition du Séraphique Docteur et des philosophes augustiniens du XIIIe siècle.*

Ce qu'il importe encore de remarquer, c'est la fréquence et la fidélité avec lesquelles Duns Scot marche à la suite de S. Bonaventure et des augustiniens du XIIIe siècle. Pour en donner une idée, que l'on me permette ici de comparer seulement la philosophie de la matière élaborée par les divers docteurs franciscains de l'époque.

C'est au sujet de la matière et de la forme que se livrèrent au XIIIe siècle les plus grandes batailles d'idées. Là était le problème central. M. Duhem l'a justement observé dans une page lumineuse (1). « Parties des points les plus divers, les attaques des théologies contre les philosophies helléniques, et particulièrement contre l'aristotélisme, ont, presque tous, convergé vers une même notion, qui se trouvait être comme le fort central et le réduit de ces philosophies : cette notion est celle de matière et spécialement de matière première. Tout d'abord, le dogme de la création, dans le temps s'opposait à l'éternité du monde : or, ce qui imposait surtout au monde une existence éternelle, c'est l'impossibilité d'attribuer un commencement à la matière première... Les âmes humaines, lorsque la mort vient dissoudre les corps dans lesquels elles résidaient, demeurent-elles individuellement distinctes ou bien se fondent-elles toutes en une intelligence unique ? Point de problème qui préoccupe davantage les fidèles des trois religions, islamique, juive et chrétienne. Or ce problème conduit aussitôt à celui-ci : Qu'est-ce qui distingue les uns des autres les individus d'une même espèce, de l'espèce humaine par exemple ? Ce principe d'individuation, est-ce ou non la matière ? Ainsi donc les débats dont nous allons retracer l'histoire seront intimement liés aux vicissitudes par lesquelles vont passer la notion de matière en général et particulièrement la notion de matière première. Cette notion sera comme le dogme central du péripatétisme ».

Or en cette question Duns Scot et les Maîtres Augustiniens, S. Bonaventure surtout, ont sensiblement la même attitude (2).

(1) *Le système du monde*, l. c. 320.

(2) Cfr. Mastrius *Cursus Phil.* In Phys. lib. I, disp. 2, Venise 1688, vol II 38-83; Livius de Montursio, *Cursus Phil.* In Phys. lib. I, disp. 3, Venise 1674, vol. II 99-161 ; Barth. de Barberiis, o. m. c., *Cursus Phil. ad mentem S. Bon.* In Phys. lib. I, tract. 2, vol. II 41-101 ; Marc Galizzi, o. m. c., *Summa totius Philosophiae ad*

Digitized by Google

Le point qui marque le mieux les divergences caractéristiques de leurs systèmes est relatif à la composition hylémorphique des substances spirituelles. Il est difficile d'établir que Duns Scot admette la théorie bonaventurienne : même le *De anima* ne présente cette opinion que comme un corollaire du sentiment de S. Thomas d'Aquin (1). Mais dans les autres thèses, l'accord général de S. Bonaventure et du B. Duns Scot est remarquable.

Les deux Docteurs Franciscains s'entendent d'abord pour ne pas voir dans la matière une pure puissance, à la suite de S. Augustin (2). Les meilleurs interprêtes de S. Bonaventure sont de cet avis, tout en reconnaissant que le Séraphique Docteur n'a pas traité la question en termes aussi explicites que Duns Scot (3). Cette conception commune conduit les deux maîtres franciscains à admettre la séparabilité de la matière et de la forme par la puissance divine (4). L'on prévoit aussi qu'à leur avis, la puissance n'est pas la raison formelle constitutive de la matière mais plutôt sa propriété essentielle. S Bonaventure ouvre ici la voie à Duns Scot (5).

Avec la plupart des maîtres du XIIIe siècle, le Docteur Séraphique et le Docteur Marial admettent l'informabilité de la

mentem S. Bon. In Phys. tract. 2, Rome 1635, 11-87 ; S. Bon. *Opera omnia*, X 459-463 (Index) ; I. Jeiler o. f. m. dans la *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda 1888, I 439-452, récension du livre de M. Krause, *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der Körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältniss zum Thomismus*, Paderborn 1888. (Très important) ; Ziesche, *Die Naturlehre Bonaventuras*, dans la *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda 1900, XIII 1-21 ; 1908, XXI 56-89, 156-189.

(1) *De anima*, q. XV n. 3, III 554. Cet ouvrage est traditionnellement attribué à Duns Scot. La question de son authenticité est à l'étude. Cfr. *Ox.* III, d. XXII, q. I, n. 13, XIV 764.

(2) Duns Scot, *Ox.* IV, d. XI, q. III, n. 12, XVII 358.

(3) Galizzi o. m. c., *Summa totius Philosophiae* etc., p. I, lib. I, tract. II, q. 8, 49-59, particulièrement les n°s 10-12, 53-54 ; De Barberiis, l. c. q. 3, ibid. 52-60. Cet auteur défend la thèse suivante, n. 75 : *Materia habet actum entitativum et existentialem independenter a forma. Est Seraph. Doct., ut recte etiam notat et probat P. Gallicius noster, estque fere omnium communis, exceptis Thomistis, licet etiam multi ipsorum oppositum doceant.*

(4) De Barberiis, l. c. q. 5, 63-69: *Secunda opinio est D. Bonaventurae infra citati et communissima his temporibus, asserentium Deum posse separare materiam ab omni forma. Idem et docet ex Seraph. Doct. P. Gallicius, hic. quaest. 9. Ferchius inclinat, tom. 2, De Angelis, quaest. 80.*

(5) De Barberiis, l. c. q. 7, 75-82 : *Secunda opinio est Scoti et omnium sequacium, pluriumque aliorum apud Meldul., hic, disp. 2, q. 5, art. 5, et Rabesan., hic disp. 3, q. 3, negantium potentiam esse essentiam materiae sed tantum esse proprietatem consequentem licet essentialem ipsius : quibus omnibus praeivit Seraph. Doct. ut recte adnotavit P. Galicius noster, hic. q. 10.*

Digitized by Google

matière par plusieurs formes ordonnées (1). La doctrine de S. Bonaventure est ferme sur ce point (2), son opposition à l'aristotélisme bien marquée (3). Duns Scot n'emploie pas habituellement la formule bonaventurienne *forma complexionis* (4), mais il suit rigoureusement, en psychologie, la doctrine du « Docteur antique ». Au jugement du P. Galizzi, O. M. C., il emprunte même à S. Bonaventure les principes qui résolvent les difficultés ordinairement soulevées contre la thèse augustinienne (5).

Il y a plus encore. S. Bonaventure ne voit pas dans la matière le principe d'individuation, à la manière dont le conçoit S. Thomas d'Aquin (6). Ses interprètes autorisés l'ont reconnu depuis longtemps. A son avis, une brève considération fait voir immédiatement que l'opinion aristotélicienne, non moins que l'idée de voir le principe individuant dans une forme particulière individuelle, est improbable : *Quaelibet istarum positionum aliquid habet quod homini non multum intelligenti rationabiliter videri potest improbabile* (7). Aussi se rallie-t-il à une autre opinion. Du point de vue physique, l'individuation surgit de l'union de la matière et de la forme ; considérée du point de vue métaphysique, elle consiste dans une réalité ultime appelée par S. Bonaventure *additio seu differentia contrahens* (8). Ce sentiment diffère-t-il de l'opinion de Duns Scot ? D'aucuns l'ont cru et particulièrement les Editeurs de S. Bonaventure ; mais après une étude directe de la pensée scotiste, le P. Ignace Jeiler a corrigé son interprétation (9). Les grands bonaventuristes du XVIIe siècle, de Barberiis (10), Matthieu Ferchi,

(1) Cfr. Spettmann, *Die Psychologie des Johannes Pecham*, 25.

(2) Galizzi, l. c. lib. I, tract. VI, q. 4, n. 4, 188-189 ; De Barberiis, *Cursus Philos.* De anima, q. 9, vol. III 228-231 ; surtout le P. Jeiler, l. c. 447.

(3) *Coll. in Hex.* coll. IV, n. 10, *Opera omnia*, V 350.

(4) De Barberiis, l. c. 230.

(5) L. c. n. 23-24, 200-201.

(6) II *Sent.*, d. III, p. 1, a. 2, q. 3, vol. II 109-111.

(7) L. c. ; Jeiler, l. c. 449-450.

(8) S. Bon. I *Sent.*, d. XXV, a. 1, q. 2, vol. I 440.

(9) L. c. 448-452 : Le P. Jeiler résume sa pensée en ces termes : *Scotus in den Grundanschauungen die Ansicht des hl. Bonaventura theilt, aber in der weiteren Entwickelung seine eigenen Wege geht.* — A ce sujet, il serait fort intéressant de publier la *Quaestio* de Pierre de Trabibus, conservée dans son *Commentaire*.

(10) *Cursus* etc. Logica, tract. VI, q. 3, vol. I 36q-382 : *Alii sustinent principium individuationis esse quamdam realitatem ultimam quae est differentia et quam appellant ob defectum vocabulorum haecceitatem. Sic Scotus et omnes ejus sequaces. Quid sentiat Seraph. Doctor est valde difficile dignoscere ob varia dicta et apparenter opposita. Attamen hanc opinionem, quam Scotistae tenent, fuisse veram et*

Digitized by Google

avaient depuis longtemps affirmé et établi les rapports doctrinaux des deux maîtres franciscains en cette importante matière.

Même accord aussi dans la question, si controversée au XIIIe siècle, de la connaissance que Dieu a de la matière. Guillaume de Missale l'a observé dans son œuvre manuscrite sur les *Reportata* de Duns Scot (1). S. Bonaventure soutient contre S. Thomas d'Aquin que Dieu connaît la matière *per aliquam ideam propriam* (2). Duns Scot reprend la même thèse et la soutient avec toute la force de sa logique, en se réclamant explicitement du Séraphique Docteur. *Deux métaphysiques entrent ici en conflit* (3) : Jamais peut-être la philosophie

germanam ipsius Seraph. Doct. mox apparebit evidenter, ut etiam adnotavit Ferchius doctissimus, fidelissimus bonaventurista. — M. Ferchi, o. m. Conv., *De Angelis ad mentem S. Bonaventurae*, Padoue 1658, De angeli dependentia, q. 5, c. 3, n. 9, 50b - 51a : *Ut appareat quomodo haec natura specifica fit singularis, observo singularitatem naturae considerari vel originaliter vel formaliter ; originaliter exoritur ex concursu principiorum substantialium, scilicet materiae et formae ad constituendum compositum ex I, dist. 19, n. 38 etc. Sicut enim materia existens est prius natura quam forma et quam compositum, sic prius materia est haec et singularis, secundo forma, tertio compositum ex materia et forma singulari est singulare. Formaliter autem substantia specifica fit singularis per aliquid reale, absolutum, substantiale, quod contrahit naturam specificam ad individuum. Illud contrahens cum Ric. de S. Vict. vocatur a D. Bon. in I, d. 24, n. 8, qualitas ; nam sicut differentia specifica dicitur qualitas substantialis, quia qualificat genus in esse quidditativo, ita differentia individualis dici potest qualitas substantialis, quia qualificat speciem ad esse primae substantiae. In 1, d. 25, n. 20, docet S. Doctor, quomodo fit specificatio et quomodo individuatio dicens : « In creaturis specificatio per additionem complentem est, individuatio per additionem vel appositionem contrahentem. Et ideo, cum dicitur substantia individua, individuum realiter addit supra substantiam et substantia individua supra naturam. » Et haec singularitas seu additio contrahens est alia in materia, alia in forma, alia in composito, cujus beneficio et materia et forma et compositum constituuntur in esse singulari formaliter. Ad hanc differentiam individuantem immediate sequitur et super eam fundatur negatio communicationis etc.* — Cette thèse, de bons métaphysiciens ne l'ont pas jugée comme M. Landry ; ainsi Fonseca s. j., *In Metaph.* etc. lib. 5, c. 6, q. IV, vol. II 284. Ce dernier suit l'opinion franciscaine, l. c. q. 5, 292-303, et ne cache pas ses motifs : « *Patet igitur qua ratione dici possit materiam signatam esse principium individuationis et quo pacto id intellexerit Aristoteles atque adeo D. Thomas hac in re ubique Aristotelis sectator. Verum quia nec Aristoteles nec D. Thomas recte senserunt de individuatione substantiarum separatarum, ut lib. 12 patebit, nec principium intrinsecum individuationis accidentium satis aperte tradiderunt, nec vero de principio individuationis existentium simul et non existentium locuti sunt, nec denique de principio individuationis substantiarum corporearum eodem tempore existentium aliter quam more physico perspicue disseruerunt, reliquum est ut cum Scoto, qui non tam veritatem hujus rei invenisse quam planius tradidisse credi debet, quid universe de principio individuationis sentiendum sit exponamus* ».

(1) Ms. Vat. Lat. 890, fol. 3r col. a.

(2) I *Sent.*, d. XXXVI, a. 3 q. 1, vol. I, 628-629.

(3) *R. P.* I. d. XXXVI, q. IV, n. 6-15, XXII, 448-452. Cfr. cod. Lat. 1453, fol. 109-111, de la Bibl. de Vienne.

Digitized by Google

aristotélicienne de la matière dans ses principes et ses conséquences vis à vis de l'exemplarisme divin, ne fut plus fortement battue en brêche que dans cette question (1). En Duns Scot, la grande philosophie d'un S. Bonaventure et d'un Mathieu d'Aquasparta trouve sa plus haute expression.

Le Séraphique Docteur et le dialecticien d'Oxford se rencontrent encore dans plusieurs autres problèmes où la philosophie de la matière trouvait son application. Dès lors, comment peut-on songer à écrire un exposé de la pensée de Duns Scot sans marquer ses rapports avec la philosophie des maîtres augustiniens du XIIIe siècle ? Comment peut-on la juger objectivement si l'on supprime sans gêne les faits et les textes, les synthèses antérieures et les luttes passées qui lui donnent sa pleine signification ?

Cet accord de S. Bonaventure et de Duns Scot dans les questions qui soulevèrent au XIIIe siècle tant de discussions est tout à fait digne d'être observé : il donne la mesure du traditionalisme doctrinal du Docteur Marial.

Traditionnel, ajouterai-je, Duns Scot ne l'est pas moins dans sa philosophie de la volonté. S'il est une doctrine du système scotiste qui manque totalement d'originalité, c'est bien celle-là. Les thèses volontaristes du Docteur Marial, — idées, arguments, textes de S. Bernard et de S. Anselme — sont partout avant lui — et particulièrement chez Mathieu d'Aquasparta — dans le grand courant augustinien et franciscain. Elles sont enseignées avec éclat, à Paris surtout. A ce sujet, que l'on me permette de donner ici un extrait de mon étude sur *S. Gauthier de Bruges et l'Augustinisme Franciscain,* qui sera publiée bientôt dans les *Miscellanea Ehrle.*

« Chez S. Gauthier de Bruges, le volontarisme de S. Augustin (2), si cher à S. Bonaventure et au B. Duns Scot, trouve un représentant des plus distingués. Sous ce rapport, les *Quaest.* III-IX, (Florence, Bibl. Laurenziana, Plut. XXII, Sin. cod. 7, fol. 54v.-64v), mériteraient d'être éditées et étudiées de très près : dans son ensemble, la psychologie volontariste du Docteur Marial est à la lettre même la doctrine de S. Gauthier

(1) L'importance capitale de cette question a été beaucoup trop négligée dans les études récentes consacrées à l'augustinisme et à l'exemplarisme médiéval. Elle a des implications profondes avec une foule d'autres problèmes, exemplarisme divin, entité et cognoscibilité de la matière, principe d'individuation, etc. Sur ce point, la déroute de l'aristotélisme fut complète.

(2) SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte 2*, Leipzig 1910, II, 386.

Digitized by Google

de Bruges. La volonté, en tant que puissance délibérative est le sujet principal des vertus (1) ; elle est aussi la cause de toute rectitude morale strictement dite : *Voluntas non est subjectum omnis obliquitatis sed causa ; et similiter est causa omnis virtutis quae proprie virtus est, quod dico, propter intellectuales in quibus tota et perfecta ratio virtutis non est.* La liberté est sa grande prérogative. Gauthier de Bruges le démontre avec une remarquable puissance, en signalant les conséquences désastreuses du déterminisme psychologique et en faisant appel à l'expérience intime (2). A ce propos, il reconnaît la primauté du vouloir en des termes que l'on croirait tombés de la plume de Duns Scot. « *Hoc* (existence de la liberté) *patet per minoris mundi, hoc est hominis ad majorem mundum assimilationem. Sicut enim in majori mundo Deus agit pro arbitrio, libere, non coarctatus aliqua lege et sicut rex in regno praeest omnibus et omnia sibi subjecta sunt ita etiam quod non nunquam consiliarios habet, sed eorum consilium audiens nunc tenet, nunc non tenet eo quod est libere eis praesidens, non subjectus, sic et in regno virium animae voluntas omnibus praesidet et se et omnes movet prout libet, ita quod consilium rationis audit sed non facit, nisi velit; propter quod Anselmus, De gratia et libero arbitrio, dicit quod voluntas est motus rationalis et sensui praesidens et appetitui. Habet sane voluntas, quocumque se volverit, rationem comitem et quodam modo pedissequam, non quia semper ex ratione, sed quod nunquam sine ratione moveatur ita ut multa faciat contra ipsam et per ipsam, hoc est per ejus ministerium, contra ejus consilium vel judicium Unde ratio non determinat voluntatem, nisi velit, sed potius e converso* (3).

Non moins importante aussi est la question suivante où

(1) *Quaest.* III, fol. 55r-55v.

(2) *Quaest.* IV, fol. 56r-57r.

(3) Ibid., cfr. *quaest.* VI, fol. 61r col. b : *Dic quod voluntas habet praecellentiam simpliciter respectu intellectus non obstante quod non potest velle sine intelligere, sicut rex habet praecellentiam respectu subditorum licet non possit alium vincere regem sine auxilio subditorum ; et ideo dic quod (aliqua aequaliter se mutuo indigere) potest esse dupliciter : vel propter aequalitatem potestatis in utroque insufficientes, ut patet in sensu et organo, quorum neutrum potest sentire sine alio, vel propter ordinem necessarium ad finem communem cujus tamen cura spectat plus ad unum illorum scilicet digniorem, sicut dux vel rex et exercitus indigent se mutuo quasi aequaliter ut obtineant victoriam. Rex enim indiget exercitu ut sibi ad hoc subserviente, exercitus autem rege ut gubernatore et imperatore et ideo rex habet praecellentiam respectu exercitus et imperium. Sic etiam est in proposito, quia voluntas indiget intellectu ut sibi serviente et consulente sicut rex consiliariis, intellectus vero indiget voluntate ut imperante, ut sua auctoritate determinante quomodo intellectus et de quibus consulere et investigare debet.*

Digitized by Google

S. Gauthier de Bruges cherche la raison explicative et finale de la liberté : *Unde voluntas habeat quod sit libera a se vel a ratione* (1). Tout en s'efforçant de concilier les opinions diverses, le Docteur Franciscain adopte la solution préférée par l'Ecole Bonaventurienne et Duns Scot. Voici sa réponse : *Ex hiis patet quod voluntas habet libertatem proprie dictam et perfectam non a ratione nec formaliter nec effective, sed a se vel a propria forma sibi ingenita et concreata.* Ailleurs le Saint Evêque note avec finesse l'emprise du vouloir sur l'intelligence et ses limites : Duns Scot n'a pas surpassé sa pénétration psychologique. Qu'on en juge par les quelques lignes suivantes : *Triplex est movens, efficiens, consulens et finis. Primo modo, voluntas movet intellectum ut sibi et aliis dominans, secundo modo, movet intellectus voluntatem sibi bonum ostendens, tertio modo movet, ipsi ut velit consulens. Quia ergo voluntas movet intellectum ut illi dominans, habet respectu ejus plenam potestatem et libertatem, sed quia intellectus movet objectum suum sibi ostendens et consulens, movet ut sibi deserviens, non respectu ejus libertatem et potestatem habens. Ad illud vero quod addit quod erit abire in infinitum, dic quod non : quia licet voluntas intellectum et omnes vires movet et ob hoc sit universalis motor, non tamen propter hoc oportet quod ad omnia moveat, et ideo primus actus intellectus non movetur a voluntate sed ab objecto intellectus. Vel dic quod voluntas etiam ad primum actum movet, in eo quod vult ipsum converti ad speciem oblatam nec illud velle praecedit intelligere illius actus in speciali, sed in generali quod intelligit per voluntatem intellectum posse converti ad intelligibile* (2).

Même volontarisme augustinien et bonaventurien dans la question suivante : *Utrum imperare sit voluntatis vel rationis* S. Gauthier de Bruges se prononce très explicitement : *Respondeo, imperare est actus voluntatis elicitive, rationis autem ut praecedentis voluntatis actum consultive, rationis vero actum quemdam voluntatis sequentis est denominative ; et quia actus proprie est illius potentiae quae elicit illum, dico quod imperare est proprie actus voluntatis non rationis* (3).

Ces thèses représentent l'essentiel du volontarisme psychologique de Duns Scot. Il n'est pas difficile de les trouver ailleurs, chez Jean Peckham comme l'a remarqué M. Spettman,

(1) *Quaest.* V, fol. 56r-59v.
(2) Fol. 59r.
(3) Fol. 60r.

Digitized by Google

chez S. Bonaventure lui-même, (1) chez Guillaume de la Mare. Elles sont familières à l'Ecole Franciscaine et Augustinienne avant le Docteur Marial. Par suite, la question posée précédemment revient toujours. Est-il donc possible d'apprécier exactement le volontarisme psychologique de Duns Scot si l'on ne signale point ses attaches profondes à une tradition vénérée ? Une large part des erreurs que l'on a débitées à ce sujet depuis trente ans ne provient-elle pas précisément de l'isolement qui a fait considérer la pensée du Docteur Marial en dehors de son contexte historique ?

Ces quelques lignes, je l'espère, donnent l'impression que Duns Scot est grandement imprégné des traditions doctrinales qu'honorent plusieurs noms vénérés de la philosophie médiévale. Plus on cherche dans les *textes édités mais jamais lus* et dans les sources inédites qui s'échelonnent de 1260 à 1300, plus se révèle une continuité insoupçonnée entre Duns Scot et les maîtres franciscains antérieurs (2). Aussi les ouvrages

(1) De Barberiis, *Cursus Phil.* de Anima, tract. II De voluntate, vol. III 457-498. Le traité de ce docte bonaventuriste montre très bien les rapports profonds et étonnants de la pensée de S. Bonaventure et de Duns Scot : tout ce que l'on a écrit sur l'indéterminisme et le volontarisme exagéré de Duns Scot aurait apparu comme une chimère, si l'on s'était donné la peine de consulter cet ouvrage si objectif. — De Barberiis marque d'ailleurs avec soin que D. Scot et S. Bonaventure dans la question de l'objet de la volonté, ibid. q. 5, 485-490, ont des sentiments quelque peu divergents. C'est qu'en effet, Duns Scot parfois incline à voir dans l'être en tant qu'être l'objet adéquat de la volonté, *Ox.* I, d. III, q. III, n. 22, ad prop., IX 146-147, cfr. Lychet, *In Op. Ox.* lib. II, d. VI, q. I, n. 2, parmi les *Opera Scoti* XII 338.

(2) Ainsi Duns Scot soutient qu'un corps peut se trouver en plusieurs endroits en vertu de la puissance divine. Cette opinion est très connue avant lui : Mathieu d'Aquasparta la soutient expressément dans son *Quod.* IV, q. I, cod. 44 fol. 213v-214r de la Bibliothèque communale de Todi. — La théorie de la connaissance directe du singulier est encore en honneur dans le courant augustinien après S. Bonaventure. Mathieu d'Aquasparta, Guillaume de la Mare, Roger Bacon, l'auteur du *De Rerum Principio* l'enseignent, cfr. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta,* Vienne 1906, 85-91 ; P. Luyckx, o. p., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras,* Münster 1923, 154-158. A ces noms j'ajoute encore celui de Roger Marston qui n'a pas attiré l'attention jusqu'ici. Il traite fort bien cette question dans ses *Quaestiones de cognitione*, cod. Conv. Sopp. 123 fol. 162v-165r de la Bibliothèque Laurenziana de Florence. Sa solution est la suivante : *Puto itaque sine praejudicio cujuscumque quod sicut angelus cognoscit res materiales singulares repraesentativas materiae et formae singularium, sicut dicunt magni, sic anima vere informatur specie singularis repraesentante formam et materiam individualem. Ad hoc autem dicendum moveor triplici ratione, videlicet ex rei et propositionis veritate, ex illationis necessitate, ex abstractionis qualitate*, etc. Cette question sera publiée prochainement. — En théologie, les dépendances de Duns Scot vis à vis des Maitres Franciscains sont étonnantes. Une enquête faite sur treize opinions christologiques et mariologique de Duns Scot, conduite dans tous les sens possibles et surtout dans les mss de Florence, Assise et

Digitized by Google

qui ne situent point la pensée du Docteur Marial dans son milieu historique et philosophique, tel le volume de M. Landry, ne peuvent prétendre à porter sur Duns Scot un jugement objectif et définitif. Loin d'être une contribution à la connaissance scientifique du Docteur Franciscain, ces écrits l'empêchent purement et simplement.

Ce même résultat négatif et désastreux a été obtenu aussi — et c'est ma dernière observation — parce que beaucoup d'auteurs, et M. Landry après eux, sont partis d'un point de départ faux, volontairement ou non, de parti-pris ou de bonne foi. Ils n'ont vu en Duns Scot qu'un « grand polémiste », (1) luttant aveuglément pour le simple plaisir de critiquer, sans aucun désir de synthèse, sans idées directrices, détruisant tout et ne réédifiant rien. Sur ce, leurs imaginations, hantées par ce fantôme, se sont données libre cours. C'est ce procédé qui a donné origine aux fameux « exposés traditionnels », tenus en si haute estime en certains milieux et dont M. Landry nous donne sans doute la synthèse définitive.

Que ce point de départ soit faux et antiscientifique, il aurait suffi pour en prendre conscience, d'observer que *les étroitesses sont le fruit de la décadence actuelle et non des époques de maturité,* que le Docteur Franciscain se sépare sans doute de S. Thomas d'Aquin fréquemment mais partage aussi son avis dans plusieurs questions et qu'enfin Duns Scot a dû avoir quelques idées justes, puisque sous le regard approbateur de l'Eglise une école de philosophie, inférieure à aucune autre, s'est inspirée étroitement du système qu'il avait élaboré, pendant six siècles. Il aurait d'ailleurs suffi d'ouvrir les ouvrages de Duns Scot et de les interroger sans parti-pris sur leur contenu et leurs idées directrices.

A celui, en effet, qui a parcouru ses écrits même sommairement, Duns Scot se révèle constructeur puissant, aussi bien en hauteur qu'en profondeur. Il a un système, des explications cohérentes, ramassées vigoureusement si elles sont coulées dans

Todi m'a fait constater que le Docteur Marial se meut étroitement dans le sillage d'une tradition qui remonte à Alexandre de Halès. Parfois dix ou douze auteurs antérieurs à la fin du XIIIe siècle, enseignent les opinions que Duns Scot allait accepter et sensiblement pour les mêmes raisons. L'ouvrage théologique de MATHIAS HAUZEUR, *Collatio totius theologiae*, où l'accord général des chefs de l'Ecole Franciscaine est solidement établi, trouvera dans la publication des textes inédits un nouvel appui.

(1) *La philosophie de Duns Scot*, p. VIII.

Digitized by Google

un style un peu tourmenté. Quelques grandes idées éclairent et soutiennent ses constructions métaphysiques et théologiques : les affirmer et les faire triompher est la raison de son effort et de sa dialectique incisive.

Et d'abord Duns Scot a eu la préoccupation toute franciscaine d'organiser une conception générale de tout l'ordre des choses du point de vue de l'amour, ainsi que je l'ai rappelé plus haut. Le Docteur Franciscain n'a certes pas écrit les opuscules de S. Bonaventure ; mais toute l'efflorescence mystique franciscaine du XIIIe siècle a trouvé sous sa plume une justification métaphysique admirable. Bien plus, ajouterai-je, c'est Duns Scot qui lui a donné son indispensable complément en posant l'Amour Incarné au centre des voies de Dieu. (1) Une semblable synthèse est-elle sans valeur ? La mystique française représentée par Gerson, S. François de Sales et Mgr Gay, ne l'a pas cru. Et certes c'est à bon droit ; car la synthèse séraphique de Duns Scot est une explication de tout l'ordre contingent et en même temps qu'une métaphysique, une doctrine de vie.

Duns Scot a montré comment tout l'ordre des choses s'organise autour de l'amour ; il a aussi établi comment la puissance compréhensive de l'intelligence, l'unité de savoir, l'existence de la métaphysique, la fermeté inébranlable des premiers principes, la cognoscibilité de Dieu se fondent sur l'idée d'être univoque et sa valeur absolue et transcendante. (2) Il n'avait pas en vue ici, — au moins en premier lieu — l'analogisme de S. Thomas d'Aquin mais la thèse très spéciale d'Henri de Gand. (3)

Et là ne se limite pas l'effort constructeur du Docteur Franciscain. Il a été absorbé par la préoccupation d'asseoir sur des bases inébranlables, l'objectivité, la valeur et la vérité de la connaissance. Une très grande partie de l'œuvre de Duns Scot n'a de sens que si l'on n'oublie point cette visée première (4). Duns Scot avait remarqué le problème critique que

(1) *R. P.* III, d. VII, q. IV, n. 5, XXIII 303. Le texte est identique dans l'édition de Jean Major, cfr. P. Michel-Ange o m. c., *Quelques reliquats du péché originel*, dans les *Etudes Franciscaines*, Paris 1911, XXVI 555-561.

(2) A ce sujet, consulter le P. Déodat de Basly, *Capitalia opera* etc. Synthesis Theologica, Introd. vol. II, XXXV-XLIII. Les pages qu'il consacre à la synthèse de Duns Scot sont tout à fait remarquables et fort objectives.

(3) *Ox.* I, d. III, q. II, n. 2, IX 13, n. 7, ibid 18 ; *Ox.* I, d. VIII, q. III, n. 6, IX 584.

(4) *Ox.* I, d. III, q. IV n. 5-17, IX 168-186.

Digitized by Google

soulève la philosophie de la connaissance (1). Dans le but d'y répondre, il a élaboré toute une série de thèses après avoir pris soin de rejeter les explications hésitantes d'Henri de Gand (2). Il a montré comment la certitude a des racines profondes dans l'expérience psychologique (3) et il a restauré cette idée féconde, trop méconnue par la spéculation aristotélicienne. C'est la même préoccupation qui inspire sa philosophie de la connaissance intuitive (4) et de la perception directe du singulier : (5) il n'a pas voulu que la connaissance s'appuie initialement sur un élément du réel, exclu a priori du domaine de l'intelligibilité (6) ; il n'a pas voulu non plus d'une élaboration aveugle de l'idée. Toujours pour ce motif et dans le but d'écarter jusqu'à l'ombre du nominalisme, il a complété et systématisé la théorie de la distinction formelle (7). Une des raisons dernières de son opinion sur ce point n'est pas autre que la vérité, l'objectivité de l'intelligence humaine : (8) la saisie intellectuelle ne crée pas les aspects du réel mais elle constate la richesse de l'être (9) ; elle ne projette dans le

(1) Geyser, *Zur Einführung in das problem der Evidenz in der Scholastik* dans *Festgabe Clemens Baeumker zum 70 Geburtstag*, Münster 1923, 162, 178-179.

(2) *Ox.* l. c.

(3) *Ox.* IV, d. XLIII, q. I, n. 10-11, XX 40 ; *R. P.* ibid. q. II, n. 8, XXIV 491 etc.

(4) *Quod.* XIII, n. 8, XXV 521 etc.

(5) Cfr. Cavellus, *Annot. in De Anima Scoti*. q. XXII, n. 13, parmi les *Opera Scoti*, III 634-639.

(6) *Ox.* II, d. IX, q. II, n. 10, XII 437.

(7) *VII Met.* q. XIX, n. 8, VII 468 : *Alia est opinio quae propter praedicta motiva, ne ponat conceptus simpliciter diversos generis et differentiae esse fictitios*, etc. ; *Ox.* I, d VIII, q. IV, n. 14, IX 653b-654a ; ibid. n. 19, *Ad quid etiam Doctores*, etc., IX 666 ; *R. P.* II, d. I, q. VI, n. 14, XXII 554b : *Quod autem possit esse talis identitas inter formaliter distincta, patet : aliter enim oporteret dicere quod bonum et unitas sunt accidentia enti, et tunc quantuncumque separes illa, adhuc in illo quod remanet, reperies bonitatem et unitatem et sic idem esset dicendum de illa bonitate et unitate ; vel sequitur quod istae non sunt passiones reales entis sed erunt tantum fictae ab intellectu.*

(8) P. Symphorien, o. m. c., *La distinction formelle*, etc., l. c. 248-250. *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 18, IX 664 : *Intelligo sic, quod intellectus componens istam : « Sapientia non est bonitas formaliter », non causat actu suo collativo veritatem istius compositionis sed in objecto invenit extrema ex quorum compositione fit actus verus ; Ox.* I, d. II, q. VII, n. 43, VIII 602 : *Similiter ex differentia objectorum formalium, quorum neutrum continetur in aliquo eminenter, et hoc in intellectu intuitive considerante, concluditur aliqua differentia ante actum intellectus eorum quae cognoscuntur intuitive.* A ce sujet, il importe de signaler Macedo, *Collationes*, etc. coll. 3, diff. I, De distinctione formali, sect. V : *Distinctio Scoti ad sustinendam veritatem necessaria esse monstratur*, vol. I, 56-58.

(9) *Ox.* II, d. I, q. IV, n. 25, *Quando in creaturis*, etc., XI, 124.

Digitized by Google

concret ni les modes de la pensée ni les distinctions élaborées par l'esprit — ainsi qu'on l'a fait dire récemment à Duns Scot après avoir interprété sa pensée à rebours — mais elle observe tous les éléments du donné dans leur réalité objective et dans leurs relations internes. Duns Scot va même plus loin et dans une argumentation serrée, qui mérite de fixer l'attention, il a fortement soutenu que la vérité de l'intelligence divine exigeait la même solution. (1) Si l'on ajoute à cela que le Docteur Franciscain a analysé finement, du point de vue métaphysique, les relations de l'objet et de l'intelligence dans l'acte de connaissance, (2) l'on comprendra que la philosophie de Duns Scot est autre chose qu'un exercice de critique et une stérile polémique. Tout comme l'idée d'amour et l'idée d'être, l'idée de vérité soutient et organise la métaphysique entière du Docteur Franciscain.

Il y a plus encore. Duns Scot restaure dans la scolastique l'idée d'activité. Cette préoccupation d'inspiration augustinienne explique un nombre très considérable de ses thèses les plus travaillées. D'abord il a analysé la notion générale d'activité et d'opération (3) et marqué lumineusement comment la béatitude infinie de Dieu est précisément dans les ineffables opérations de son intelligence et de sa volonté (4). Sa philosophie des idées divines, de leur production par l'intelligence de Dieu, inspirée par un augustinisme renouvelé, peut-être même plus authentique, montre jusqu'à quel point, Duns Scot poursuivait l'application de ses principes (5) Dans un autre domaine, il a insisté, non seulement sur l'activité de la substance (6), mais surtout sur la spontanéité de l'intelligence et du vouloir. Ici il réagissait fortement contre l'aristotélisme : précisément au début du XIVe siècle, comme l'ont observé récemment S. E. le Cardinal Ehrle (7) et le R. P. Pelster S. J. (8), il y avait une tendance profonde à accentuer le caractère passif des opérations intellectuelles et même volontaires. Il a marqué aussi que la

(1) *Ox.* I, d. II, q. VII, n. 41-42, VIII 596-598 ; *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 7, Item quarto, IX 643.

(2) *Quod.* XIII, n. 11, XXV 525-540.

(3) *Quod.* XIII, n. 3-5 XXV 508-509 ; n. 27, XIII 574, etc.

(4) Voir les principaux textes chez le P. Déodat de Basly, *Capitalia Opera*, etc., II 276-334.

(5) Klein, *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Skotus*, 23-73.

(6) *Ox.* IV, d. XII, q. III, n. 12, XVII 588, etc.

(7) *Nikolaus Trivet*, dans *Festgabe Clemens Baeumker zum 70 Geburstag*, etc., 71.

(8) *Thomas von Sutton*, dans *Zeitschrift fur Kath. Theol.* 1922, 376-378.

Digitized by Google

béatitude finale de l'homme consiste dans l'activité de l'intelligence et de la volonté et non pas dans une sorte d'indifférence passive sous la touche de l'*illapsus* divin (1). Inutile d'ajouter que Duns Scot ne considère pas le libre arbitre comme purement passif sous l'influence de la grâce (2), bien qu'il aime à décrire le principe de toute la vie surnaturelle comme une qualité active (3). C'est qu'en effet Duns Scot n'a jamais voulu admettre qu'une faculté essentiellement active, quelle que soit la condition où elle se trouve, quels que soient les motifs qui la sollicitent, puisse agir à la manière d'une faculté passive naturellement ou d'un élément déterminé *necessario* : entre ces termes il n'y aura jamais équation parfaite mais toujours différence dans la modalité de l'action (4). *C'est là le véritable sens du volontarisme de Duns Scot ;* c'est pour ce motif qu'il soutient que même devant le bien suprême, la volonté se détermine activement. Une fois de plus, l'on constate ainsi que sous la plume de Duns Scot, thèses et arguments s'organisent sans effort et qu'il suffit d'ouvrir ses écrits pour voir combien profondément l'idée d'activité relie et synthétise ses aperçus et ses analyses dans une foule de problèmes.

Sont-ce là les seules idées directrices de Duns Scot ? Non. Le maître franciscain a eu aussi, et à un plus haut degré peut-être, la préoccupation de marquer en termes inoubliables la transcendance de Dieu. Dans ce but, il a creusé l'idée d'infini (5); il lui a attribué un rôle de première importance dans sa théodicée entière. Qu'on lise seulement le *De primo principio* et ses magnifiques déductions (6). En outre, Duns Scot s'est appliqué à montrer comment le plus parfait concept de la divinité était celui d'Etre infini (7). Dans le même ordre d'idées, il s'est opposé à plusieurs opinions qui, d'une manière ou d'une autre, semblaient faire dépendre Dieu de l'être créé. Il ne veut aucunement que dans le constitutif premier d'une Personne divine soit impliqué un rapport à la créature, il n'admet pas que la génération du Verbe et la spiration du Saint-Esprit supposent la connais-

(1) *Ox.* IV, d. XLIX, q. II, n. 3, XXI 8-18.

(2) *R. P.* II, d. XXIX, q. I, XXIII 141.

(3) Ibid., n. 3, 143.

(4) *Ox.* I. d. I, q. IV, n. 1, VIII 353a : *Cum modo principiandi voluntatis non stat modus principiandi naturae.*

(5) Belmond, *Dieu*, etc., 176-184. Cfr. Les principaux textes chez le P. Déodat de Basly, *Capitalia*, etc., II 198-207.

(6) Cap. 4, n. 38, IV 787 ; Belmond, l. c. 193-201.

(7) *Ox.* I, d. II, q. III, n. 17, IX 33.

Digitized by Google

sance et l'amour des créatures soit possibles soit futures (1) ; il fait une thèse spéciale, contre Hervé de Nedellec semble-t-il, pour établir la proportion suivante : *Praeter essentiam, in divinis, aliquod essentiale non includit aliquem respectum ad extra* (2). Pour le même motif, Duns Scot affirme sans se lasser que l'intelligence, la volonté, la vie, la béatitude, etc. se trouvent en Dieu *ex natura rei*, dans toute leur perfection, distinctement, et cela sans un regard du créé vers la Cause première, *nec per actum intellectus negotiantis vel per actum voluntatis comparantis* (3). Que l'on étudie donc ces thèses dans leur contexte historique, en regard des théories d'Henri de Gand ou d'Hervé de Nédellec ou de Jean de Pouilly. Il apparaîtra alors que Duns Scot, recueillant les meilleures inspirations du XIIIe siècle, a bien mérité de la pensée catholique, en affirmant avec une telle puissance la transcendance divine et en élaborant une partie de sa synthèse à la lumière de cette grande vérité.

Je pourrais encore montrer comment deux ou trois autres grandes idées synthétisent les pensées de Duns Scot, les éclairent et les ordonnent mais je n'insiste pas davantage. — Il me semble, en effet, que ces observations suffisent à montrer que Duns Scot est avant tout un génie positif. Par suite ne voir en lui qu'un grand polémiste, pour le condamner en suite sans réserve — le livre de M. Landry s'inspire de cette vision étroite — c'est se méprendre totalement sur la personnalité de Duns Scot et sur la signification de son œuvre.

La systématisation du Docteur Franciscain marque une date dans l'histoire de la pensée médiévale ; elle a exercé une influence remarquable. Toujours vouloir ignorer le côté positif de ses spéculations philosophiques n'est ni scientifique ni loyal.

Terminons ici ces pages. Non pas certes que l'analyse critique de l'ouvrage de M. Landry soit achevée : il faudrait *au moins autant de pages encore*, si l'on voulait redresser les affirmations inexactes de M. Landry et établir la véritable pensée de Duns Scot sur maints autres problèmes, l'immortalité de l'âme, (4) le principe d'individuation, la substance, le processus cognitif, les souffrances des réprouvés, la puissance divine, l'existence du

(1) Cet aspect de la pensée de Duns Scot est bien étudié par Klein. l. c. 26.

(2) *Quod.* I, n. 8-14, XXV 16-22 ; cfr. Lychet, in h. l. XXV 22.

(3) Cfr. Déodat de Basly, *Capitalia*, etc., II 256-271.

(4) A lire le très important article du R. P. Hubert Klug, o. m. c., *Die Lehre des sel. Johannes Duns Skotus über die Seele*, dans la *Philosophisches Jahrbuch*. Fulda 1924, XXXVII 60-68.

Digitized by Google

vide, etc. etc. Dans ces questions et dans une foule d'autres, la pensée de Duns Scot a été truquée et lamentablement écorchée. Mais depuis longtemps il me tarde d'en finir : à l'heure présente, il y a autre chose à faire que de s'occuper d'un ouvrage sans valeur scientifique, écrit dans un triste esprit de dénigrement.

De toute façon, en effet, l'aventure de M. Landry est infiniment regrettable. Il n'était pas préparé à traiter un sujet aussi difficile que l'exposé de la philosophie de Duns Scot, ni même à parler du mouvement scolastique puisqu'il vient nous apprendre que le *Correctorium* de Guillaume de la Mare est perdu ! (1) Sa thèse s'appuie sur des ouvrages inauthentiques, interprétés d'ailleurs arbitrairement ou néglige des écrits authentiques comme le *De Primo Principio*. De plus, M. Landry n'a pas lu les textes de Duns Scot avec attention et objectivité : il y a introduit à peu près tout ce que sa formation philosophique moderne — et très moderne — lui a inspiré. Il a absolument manqué de mesure et de dignité : « le moindre grain de bon sens » (2) lui aurait interdit d'écrire les pages lamentables qui achèvent son ouvrage. Les grandes thèses de Duns Scot lui ont échappé aussi bien que l'esprit admirable du Docteur Franciscain qui se faisait une règle d'interpréter bénignement la pensée de tout auteur quelqu'il fut.

Aussi souhaiterons-nous en terminant que l'on inaugure enfin, lorsqu'on parle de l'Ecole Franciscaine, la méthode scientifique, objective, impartiale, en honneur partout, dans les autres domaines. Il est temps d'abandonner le procédé, trop en usage dans certains milieux depuis un demi-siècle, et qui consiste à ne jamais lire ni S. Bonaventure ni Duns Scot, à négliger de parti pris presque toute information à leur sujet, à ramasser chez les protestants, les rationalistes et les incroyants de toute nuance, des ignominies sans nom pour les répandre dans les *Revues* et *les centres intellectuels*, sans prendre la peine parfois de les atténuer, à ne jamais écrire sans lancer quelqu'anathème contre le B. Duns Scot et ses disciples ou sans les rendre responsables de toutes les aberrations intellectuelles. Oui, ce procédé, absolument antiscientifique, a duré trop longtemps. Certes, l'Ecole Franciscaine représentée très glorieusement par Duns Scot et S. Bonaventure est fort au dessus de tous ces procédés. Mais

(1) Sur les mss. de cette œuvre, cfr. EHRLE, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin*, dans la *Zeitschrift für Kath. Theol.* 1913, 266-318.

(2) C'est bien le cas de rappeler ces mots de M. Gilson, dans la *Revue d'histoire Franciscaine*, Paris, 1924, I 115.

Digitized by Google

l'honneur de la science catholique est à sauvegarder, l'élaboration de la théologie, de la philosophie et de la mystique à achever, le bien des âmes qui cherchent le vrai à assurer, toutes choses qui ne doivent pas être indifférentes aux plumes loyales et honnêtes. Cette grande œuvre d'illumination et de progrès s'achevera si l'on tient compte de l'apport doctrinal de l'Ecole Franciscaine, si l'on ne repousse point la collaboration de ces deux grands docteurs de l'Eglise : S. Bonaventure et le B. Duns Scot.

APPENDICE

I. — La signification originale de la critique de Duns Scot

L'attitude de Duns Scot à l'endroit de S. Thomas d'Aquin — attitude qui est en général la conséquence de la position offensive du Docteur Angélique à l'endroit de l'augustinisme et, par suite, n'est pas un mouvement d'attaque mais plutôt, dans son ensemble, une œuvre de défense — est-elle en réalité la note distinctive, particulière et originale de la pensée de Duns Scot ? On l'a répété sur tous les tons, après avoir pris soin de taire les rapports doctrinaux qui unissent parfois les deux docteurs et de rendre aussi odieux que possible l'opposition de Duns Scot à S. Thomas d'Aquin. C'est un des leitmotive de l'ouvrage de M. Landry et de plusieurs autres.

En fait, cette idée désuète est en contradiction avec des faits et des textes nombreux. L'opposition aux doctrines de S. Thomas d'Aquin est, en effet, d'un point de vue négatif, le caractère distinctif de l'augustinisme pendant près d'un demi siècle avant Duns Scot : elle explique les luttes de cette époque. Par suite, elle ne peut être la marque originale de la pensée du Docteur Marial. Ceux qui s'opposèrent délibérément au Docteur Angélique, ou plus justement, ceux contre lesquels S. Thomas d'Aquin se prononça, ce furent S. Bonaventure, Mathieu d'Aquasparta, Peckam, La Mare etc. Cette lignée de maîtres fit vigoureusement la critique des thèses organiques de la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Si l'on veut mesurer avec quelle logique et quelle puissance, on n'a qu'à les interroger dans la question de la création *ab aeterno*. Il y a sur ce point—comme sur la plupart des problèmes agités par Guillaume de la Mare dans son *Correctorium* — une littérature immense, cfr. Longpré, *Guillaume de la Mare,* art. de la *France Franciscaine*, Amiens 1922, V 297-298. Mathieu d'Aquasparta répond presque *de verbo ad verbum* au traité de S. Thomas d'Aquin *Contra murmurantes*, dans une de ses *Questions* inédites.

Digitized by Google

L'on peut juger de la manière large et serrée avec laquelle il se prononce, en lisant sa question sur l'être existentiel du Christ, *Quaestiones de Christo*, Quaracchi 1914, 159-176. L'œuvre du grand cardinal — depuis longtemps je m'en occupe, ayant à ma disposition la photographie de ses ouvrages théologiques et philosophiques, dont les autographes sont à Assise et Todi — constitue dans les matières les plus graves, une critique de la pensée thomiste, claire et puissante, prenante et constructive, telle peut-être que la pensée de S. Thomas d'Aquin n'en a jamais essuyé. Le *Commentaire* de Pierre de Trabibus, plus vif et plus tourmenté mais moins vigoureux, est aussi d'une extrême importance, à ce point de vue. Par où l'on voit que dater de Duns Scot la critique de S. Thomas d'Aquin, c'est transposer les phases du mouvement scolastique au point de le rendre inintelligible : *cet examen critique était fait et achevé avant le Docteur Marial*, et cela beaucoup *plus complètement* que Duns Scot ne le fit lui-même, *sur plus d'un point*, la question de l'unicité de forme par exemple.

Ce qui caractérise le Docteur Franciscain, — du point de vue négatif toujours — c'est l'examen des grands courants de la pensée médiévale à la fin du XIIIe siècle. Voilà la signification *originale et propre* de la critique de Duns Scot, ce qui la situe à un moment précis du mouvement scolastique : cet examen total, lui seul l'a fait. Au temps en effet où il écrivait, bien des luttes s'étaient apaisées et il est significatif de voir Duns Scot assez près de S. Thomas d'Aquin dans la question des raisons séminales, la composition hylémorphique des substances spirituelles etc. Surtout des penseurs nouveaux s'étaient levés, proposant des solutions personnelles ; Gilles de Rome, Godefroy de Fontaines, Henri de Gand. Cfr. De Wulf, *Etude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, etc. 80-82. Combien la doctrine de ces maîtres impressionna la pensée Franciscaine d'alors, on peut le voir en étudiant le *Commentaire* de Guillaume de Ware : il est assez significatif à cet égard. Cfr. Daniels, O. S. B., *Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Joannes Duns Skotus,* dans les *Franziskanische Studien,* Münster 1917, IV 221-238. C'est vers eux, que l'attention de Duns Scot se porte avec une extrême perspicacité ; ils sont de son temps, ils proposent des systématisations largement renouvelées, et comme les scolastiques du XIIIe siècle et les écrivains de tous les temps, le Docteur Marial discute les questions du jour et les maîtres de l'heure.

Qu'on lise les œuvres de Duns Scot et on le verra. Ainsi, on oppose volontarisme scotiste et volontarisme thomiste et M. Landry, après tant d'autres, cite *Ox.* II, d. XXV, XIII 197-227. Mais en fait il y est question de Godefroy de Fontaines qui acccentuait la passivité de la volonté à un degré surprenant, « aboutissant à la suppression de la liberté », dit M. de Wulf, l. c. 112, tout comme il déniait à

Digitized by Google

l'intelligence à peu près toute activité. *Ox.* I, d. III, q. VI, n. 5, 9, IX 345-350, 374 : il est difficile d'y trouver la moindre allusion à la véritable doctrine de S. Thomas d'Aquin. — On dit que l'univocité de Duns Scot est dirigée contre l'analogie du Docteur Angélique. Pourtant le Maître Franciscain a *premièrement* en vue le système très spécial d'Henri de Gand. — système qui concluait finalement à l'existence de deux concepts d'être analogues. — *Ox.* I, d. III, q. II, n. 2, IX 10 b ; n. 3, IX 13-21 ; n. 18, IX 37 ; *Ox.* I. d. VIII, q. III, n. 2, IX 581 ; n. 7, IX 584-586 ; *Ox.* I, d. XXII, q. I, n. 1-2, X 223: *R. P.* I, d. III, q. I, n. 4, XXII 93-95. Toute l'œuvre de Duns Scot en témoigne clairement. — Dans le problème de la distinction formelle en Dieu, s'il est question de l'opinion professée par les disciples de S. Thomas d'Aquin *Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 2, IX 637, 642, ne se trouverait-il pas qu'en fait Duns Scot argumente plutôt contre Henri de Gand (il n'admettait pas la distinction formelle ou intentionnelle en Dieu et pour ce Guillaume de Ware lui reprochait de se contredire) et Godefroy de Fontaines ? L'œuvre du Docteur Marial donne la réponse. Il critique Henri de Gand dans l'*Opus Ox.* I, d. VIII, q. IV, n. 9, IX, 650-655. Ailleurs, dans la question, *An intellectus et intelligere sint in Deo ex natura rei*, c'est le sentiment d'Henri de Gand qu'il examine exclusivement, *R. P.* I, d. XXXV, q. I, n. 15, XXII 419-422 ; le cod. lat. 1453 de la Bibl. d'Etat de Vienne le dit aussi dans une note marginale : *Opinio Henrici,* fol. 103 v. Une des questions du *Prologue* des *Reportata*, *Utrum Deus possit concipi sub rationibus distinctis a ratione essentiae*, *R. P.* Prol. q. I, n. 16, XXII 16-27, s'en prend presqu'exclusivement à Godefroy de Fontaines. Dans le ms. de Vienne, la critique de Duns Scot est appelée : *reprobatio Godefridi,* fol. 3 r. Ceci est fort important, si l'on remarque que le Docteur Franciscain commence sa *Lectura Parisiensis* par établir le bien fondé de sa théorie. Au cours du même ouvrage, Duns Scot se demandant, *Utrum voluntas in Deo sit essentia divina, R. P.* I, d. XLV, q. II, n. 5, XXII 500 ; cod. cit. fol. 122 v, renvoie simplement aux pages où il a critiqué Henri de Gand et Godefroy de Fontaines. Il est encore largement question de ces deux docteurs dans *R. P.* I, d. XXXIII, q. I, n. 2-7, XXII 399-401 ; cod. cit. fol. 100 r. L'on voit comment la discussion des opinions nuancées et complexes des deux maîtres belges, précisément dans les matières où l'on a le plus souvent opposé le Docteur Marial à S. Thomas d'Aquin, occupe Duns Scot plus directement, et plus longuement. L'a-t-on jamais observé ?

Etudions encore l'œuvre des Docteur Franciscain. A quel système s'oppose la philosophie de Duns Scot sur la connaissance? Certes, il y a nuances et divergences entre le Docteur Angélique et Duns Scot ; mais le Docteur Franciscain est autrement préoccupé des conceptions idéologiques d'Henri de Gand. *Son effort principal est nettement*

Digitized by Google

dirigé contre lui. A son encontre, il ne veut aucunement que Dieu soit le premier objet de l'intelligence, *Ox.* I, d., III, q. III, n. 5, IX 97-98 ; il rejette en bloc les positions d'Henri de Gand sur le fondement de la connaissance et de la certitude — positions qui diffèrent notablement de la théorie de S. Bonaventure sur l'illumination de l'esprit et compromettaient la certitude, *Ox.* I, d. III, q. IV, IX 163-187. Henri de Gand rejette l'existence de espèces intelligibles : Duns Scot le critique droitement, *Ox.* I, d. III, q. VI n. 3, IX 234-239 et se sépare entièrement de lui, ibid. n. 13, IX 252-4 ; n. 18, IX 272. Le maître gantois serait incliné à attribuer à l'intelligence *totam activitatem respectu intellectionis, Ox.* I, d. III q. n. 2, IX 337, Duns Scot intervient et conserve à l'objet sa causalité propre, ibid n. 3 IX 338-340, n. 12 IX 352 ; n. 20, 361-364 ; *Ox*, I, d. III, q. VIII, IX 398-403. Le Docteur Franciscain critique la philosophie de la conscience élaborée par Henri de Gand, *Ox.* II, d. XXXIX, q. II, n. 2, XIII 410-412, sa notion du verbe mental, *Ox.* I, d. XXVII, q. III, n. 2, X 360-366. Il ne veut aucunement de cette mystérieuse lumière intermédiaire qu'Henri de Gand admet entre la foi et la vision béatifique et qui serait le privilège des théologiens, *Ox.* III, d. XXIV, q. I, n. 5, XV 39-43. *R. P.* ibid. n. 7, XXIII 449-453; *R. P.* Prol, q. II, n. 6, XXII 136-141. Il a toujours refusé d'admettre cet *habitus scientialis* auquel Henri de Gand recourt pour expliquer comment l'ange se connait et atteint les objets hors de lui, *Ox.* II, d. III, q. VIII, n. 5, XII 184, q. X, n. 3, XII 234, 251, 253. En définitive, Duns Scot a fait un examen complet de la critériologie du maître gantois. Dès lors, il n'est pas objectif de ne voir dans sa critique qu'opposition systématique à S. Thomas d'Aquin, alors que si l'on retranche tout ce que Duns Scot doit au au mouvement franciscain antérieur et si l'on ne retient que ce qui lui est vraiment personnel, sa pensée a une orientation complètement différente et s'oppose de tout son poids et directement, au système idéologique d'Henri de Gand.

Il en est presque de même en théodicée. L'étude de la philosophie de Duns Scot sur Dieu, sa théologie de la Trinité surtout est particulièrement difficile, parce qu'elle suppose une idée compréhensive de la pensée d'Henri de Gand. En cette matière, il y a entre les deux maîtres une véritable mêlée : Duns Scot réagit avec toute la force de sa critique. Dans l'impossibilité de signaler ici tous les passages où, sous la plume du docteur franciscain, il est fait allusion au maître gantois.—J'en ai relevé plus d'une cinquantaine—qu'on lise seulement les passages suivants : *Quod.* I, n. 18, XXV 44 ; n. 19-22, XXV 46-49 ; *Quod.* II, n. 12, XXV 81-83 ; *Quod.* IV n. 11, XXV 167-173 ; *Quod.* VIII, n. 5, XXV 344, 348 ; *Quod.* XVI, n. 11, XXV 195-197; *Ox.* I, d. I, q. II, n. 3, VIII 319 ; *Ox.* I, d. II, q. VII, n. 7, VIII 527, n. 13-18, VIII 534-550 ; n. 35, VIII 582-583 ; *Ox.* I, d. V, q. II, n. 2, IX 465, n. 5, IX 470 ss, n. 19, IX 501-504 ; *Ox.* I, d. VI, q. I, n. 2, IX 508 ; *Ox.* I, d. VII, q. I n. 4, IX 527 ; *Ox.* I d. X, q.

Digitized by Google

I, n. 3, IX 797, n. 5, 801-803; *Ox.* I, d. XII, q. I, n. 31, X 856-863; *Ox.* I, d. XIII, q. I, n. 7, IX 893-896; *Ox.* I, d. XIX, q. II, n. 2, X 184; *Ox.* I, d. XXVII, q. III, n. 6, X 363-366; *Ox.* I, d. XXXI, q. I, n. 2 X 420; *Ox.* I, d. XXXVI, q. I, X 564-582; *Ox.* II, d. I, q. I, n. 2, XI 7-11 etc. Si l'on tient compte de ses textes, et des passages parallèles des *Reportata,* il reste que c'est une vision fort partielle et partiale de la réalité que de résumer l'effort de Duns Scot dans une opposition à S. Thomas d'Aquin. Si l'on veut ici que la critique du Docteur franciscain se soit exercée contre un système, il n'est pas douteux que ce soit avant tout contre celui d'Henri de Gand. Cette impression se dégage nettement surtout de la *Lectura Parisiensis.*

Cette opposition se constate encore dans une foule d'autres problèmes d'une extrême importance. Ainsi Duns Scot examine la théorie de la relation élaborée par Henri de Gand dans un sens voisin du conceptualisme, *R. P.* II, d. I, q. VII, XXII 558-567, son opinion sur le principe d'individuation *Ox.* II, d. III, q. II n. 2, XII 77. Il fait la critique serrée et définitive de sa philosophie du vestige, théorie compliquée, spéciale à Henri de Gand, fort éloignée de l'augustinisme bonaventurien, quoiqu'en dise M. Landry, *Ox.* I, d. III, q. V, n. 2, IX 208, n. 7, IX 216-222, cfr. *Ox.* I, d. XXXVI, q. I, n. 2, X 564-582. De même Duns Scot se refuse à considérer la béatitude comme un *illapsus* divin qui empêcherait l'activité de l'âme *Ox.* IV, d. XLIX, q. II, n. 3, XXI 8-18. Le désaccord est non moins prononcé en plusieurs autres problèmes ralatifs à la justice originelle, à la christologie, à l'angélologie etc. Par suite, c'est se rendre difficile l'intelligence de Duns Scot que de l'étudier premièrement en fonction d'une opposition systématique à S. Thomas d'Aquin : l'effort original et personnel du Docteur Marial porte ailleurs et se révèle par une critique profonde des théories d'Henri de Gand et un mouvement de réaction contre les thèses les plus brillantes du maître gantois.

Duns Scot suit également de fort près les autres maîtres d'alors et surtout Godefroy de Fontaines. cfr. M. de Wulf l. c. 124. Il connait très bien ses *Quodlibeta*, les luttes qu'il livre à Henri de Gand. Il l'avoue dans les *R. P.* I, d. III, q. IV, n. I, XXII 100; défendant la thèse scolastique des espèces intelligibles, il écrit : *Hic est una opinio in qua concordant duo doctores, licet in aliis sibi saepius contradicant; negant enim omnem speciem impressam, ponendo tantum actum intelligendi imprimi ab objecto.* (Cod. cit. fol. 12 verso : *Opinio Gandavensis et Godefridi).* L'étude de Godefroy de Fontaines est très importante pour l'intelligence de Duns Scot : ce dernier s'oppose, en effet, à plusieurs doctrines de S. Thomas d'Aquin, non pas telles que le Saint Docteur les expose mais, ce qui est fort différent telles qu'elles se trouvent défendues sous la plume du maître belge. Il m'a semblé que l'importance de cette observation est telle qu'il valait mieux en faire l'objet d'une étude distincte. Aussi je n'y insiste pas pour l'heure.

Digitized by Google

Dans cet examen de la pensée de son temps, — il s'étend aussi largement à Gilles de Rome, — Duns Scot distingue un mouvement nouveau qui commence à s'organiser : le nominalisme. Le Docteur Franciscain le prévient dans plusieurs questions importantes. Il défend contre Henri de Gand l'existence des espèces intelligibles que l'école nominaliste allait rejeter *Ox*. I, d. III, q. VI, n. 3, IX 234, n. 13, IX 252-254 etc., *R. P.* I, d. III, q. IV, n. I. XXII 100. — Henri de Gand prépare la philosophie terministe de la relation ; Duns Scot le réfute sans réserve, et plus tard Ocham s'en prendra à peu près uniquement au Docteur Marial comme à son plus grand adversaire — ainsi que je l'ai établi plus haut. — L'école nominaliste déclare illusoire la question du principe d'individuation ; Duns Scot connait le sentiment qu'elle va adopter et d'avance en fait la critique ex professo, *Ox*. II. d. III. I, XII 6-77 ; *R. P.* II, d. XII, q. 5, n. 7, XXIII 28. Ici encore, Ocham s'en prend à lui à peu près exclusivement, cfr. Lychet, *Com. in Opus ox*. in h. l. n. 35, XII 26. — Plusieurs représentants de l'Ecole nominaliste sont inclinés à croire que le principe prochain des productions divines est l'essence divine *quatenus illimitata* et non pas l'intelligence et la volonté de Dieu. C'est la conséquence de leur conceptualisme qui regardait les attributs divins presque comme des mots ou du moins ne les distinguait que verbalement de l'essence divine. Le Docteur Franciscain connait ce sentiment, le critique et, cela est extrêmement significatif, en réaffirmant sa théorie de la distinction formelle. *Ox*. I, d. XIII, q. I, n. 11, IX 899-903. — Duns Scot critique aussi une théorie de l'indivisibilité qu'Ocham adopta plus tard, dans son traité *De Sacramento altaris* cfr. Ox. II, d. II, q. IX n. 27, XI 437, et une fois de plus en opposition avec la doctrine de Duns Scot, cfr. Lychet, in h.l. n. 83, XI 440. — De même, la philosophie de l'accident, si longuement exposée par le Docteur Franciscain, *R. P.* IV, d. XII, q. I et II, XXII 134-150, *Ox* ibid. XVII 518, 563, me paraît n'avoir pas autre but que de bien établir contre des hésitations qui se faisaient jour et que les nominalistes allaient recueillir, la séparabilité de l'accident.

A la lumière de ces textes, l'on comprend la signification originale et propre de l'effort critique de Duns Scot. On l'a trop oubliée jusqu'ici et il n'est pas difficile d'en déterminer les raisons. Henri de Gand et Godefroy de Fontaines n'ayant pas fait école, peut-être même en raison de la critique décisive de Duns Scot, on en est venu à ne plus guère considérer la partie neuve et personnelle de l'œuvre critique du Docteur Franciscain. Ce que l'on en retenait, plusieurs motifs tendaient à le faire mal interpréter. S. Bonaventure étant peu étudié, lorsqu'il n'était pas interprété violemment dans le sens des doctrines thomistes, on ne songeait pas à se demander dans quelle mesure, il inspirait la plume de Duns Scot dans ses luttes et ses oppositions. Toute la série des maîtres qui de 1270 à 1300 avaient fait la

Digitized by Google

critique de la philosophie de S. Thomas d'Aquin. — La Mare, Peckam, Aquasparta, Pierre de Trabibus, Guillaume de Ware etc. — était aussi à peu près ignorée : par suite, l'on data naturellement de Duns Scot tout ce qui était fait et achevé avant lui. Les rivalités d'écoles firent le reste, exagérant les menues divergences jusqu'à l'extrême, taisant les similitudes doctrinales, déformant jusqu'à l'invraisemblable et l'extravagance, à notre époque surtout, les doctrines véritables de Duns Scot, et faisant lire souvent dans les textes du Docteur Franciscain le nom de S. Thomas d'Aquin, alors qu'en fait il s'agissait plutôt des systématisations fort personnelles et plus tardives d'Henri de Gand ou de Godefroy de Fontaines. Ainsi s'est formée la légende au nom de laquelle — et non pas au nom de la science — on a condamné Duns Scot si souvent. Mais une connaissance plus approfondie — et aussi plus indépendante des querelles d'école — du Moyen Age et des grands courants de la pensée à cette époque permet d'apprécier plus objectivement le sens profond de la critique de Duns Scot. Son originalité, son caractère distinctif ne consistent point dans la critique de S. Thomas d'Aquin : cet examen était achevé avant que Duns Scot y songea ; elles se trouvent dans le fait que *le Docteur Franciscain empêche la scolastique de s'engager à la suite d'Henri de Gand et tente de la sauver du nominalisme qui s'annonce.*

II. — Jean le Chanoine.

Les données les plus contradictoires se sont accumulées au sujet de cet auteur. Les principaux Bibliographes Franciscains le distinguent et l'identifient tour à tour avec Johannes de Magistris, Jean de Cologne, Jean Marbres, attribuant aux uns et aux autres les mêmes ouvrages et faisant vivre ces personnages tantôt au début du XIVe siècle, tantôt au XVe siècle. Le sentiment le plus général est que Jean le Chanoine est un disciple immédiat de Duns Scot et anglais ; il aurait enseigné à Oxford vers 1320.

En fait Jean le Chanoine est Jean Marbres. Il ne faut pas le confondre avec Jean de Cologne (1). Il n'est pas anglais mais catalan, d'après son propre témoignage, *Quaestiones super octo libros Physicorum,* Venise 1505, Lib. III, q. I, fol. 41 r : *Unde videmus secundum diversa climata mundi diversa animalia generari ; in una enim parte generantur leones et in alia non et in una limaces vel affectati caragolli ut in nostra Cathalonia letabunda* (1), etc. Qu'il soit franciscain, le fait n'est pas sûr : Macedo ne le croit pas (2). Il n'enseigne pas à Paris ou à Oxford mais à Toulouse, Quaest. lib. II, q. I, fol. 35 r : *Supposito enim quod aliquid mobile debeat moveri ab isto loco qui est Tholose ad locum qui est Parisius,* etc. cfr. lib. I, q. 3, fol. 14 r : *Primo est una opinio cujusdam doctoris quae apud Tholosanos*

(1) Sur cet auteur cfr. Eubel, *Geschichte der Kölnischen Minoriten-Ordens Provinz*, Cologne 1906, 54.

Digitized by Google

articulus fidei reputatur, etc. L'explicit de l'édition de Padoue (1475) confirme ces données et ajoute même qu'il était chanoine de Tortosa : *Sic finitur quaestio et per consequens totum opus quaestionum Physicorum compilatum a Domino Johanne Marbres magistro in artibus Tholosae et canonico Dertuensi qui natione fuit cathalanus* (3).

De plus il est impossible qu'il ait écrit vers 1320, comme le disent les Bibliographes Franciscains et après eux, M. Duhem. Tout ce que l'on peut affirmer sûrement, c'est que l'œuvre de Jean Marbres est rédigée en 1450. Il est clair en effet que le physicien catalan écrit après Walter Burleigh qu'il cite, lib. V, q. 3, fol. 57 r et dont il rapporte et critique les opinions comme appartenant déjà à l'histoire, lib. I, q. 8, fol. 22 r : *Quantum ad secundum articulum est sciendum quod fuit una opinio magistri Gualteri qui ponit quod contrarietas est major oppositio*, etc. Or en 1343, Burleigh vivait encore, Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1891, II 454 n. 996. En outre les mss des *Questiones* dont j'ai taché de faire la liste avec grand soin, guidé par les notes manuscrites du P. Fidèle de Fanna, appartiennent tous au XVe siècle, et presque tous à la seconde moitié de ce siècle : Rome, Urbin. Lat. 1473 ; Bruxelles, Bibl. Roy. 2909 XV s ; Paris, Bibl. Nat. Nouv. acq. lat. 1505, écrit à Avignon en 1473 ; Cambridge, Peterhouse Libr. 188, écrit en 1450, 240 ; Oxford, Balliol, 96, 117, Novi 235, Lincoln 102, en 1482, Om. Anim. 87, en 1473, Einseideln 28. Le R. P. Atanasio Lopez, le savant directeur de l'*Archivo Ibero-Americano* a bien voulu aussi me communiquer que les manuscrits espagnols qu'il connait appartiennent aussi au XVe siècle tardif — et qu'à son avis aussi Jean Marbres, auteur sûrement catalan, n'appartient pas au XIVe siècle. De plus, Jean Marbres est utilisé, pour la première fois en autant que je sache du moins après de longues recherches dans la littérature scotiste du XIVe et du XVe siècle, par le franciscain François Samson, *Recollectae in opus Physicorum*, Venise 1496 : Cet ouvrage fut composé à Sienne, peu avant l'élection de Samson comme ministre général de l'Ordre des Mineurs (1475), et n'est souvent qu'un décalque de l'écrit de Jean Marbres. De même le dominicain Dominique de Flandre fait mention de Joannes Canonicus, peu après cette époque. Ajoutons aussi que les sources franciscaines du XIVe siècle ne connaissent pas cet auteur, — ni la *Chronique des XXIV Généraux*, ni Barthelemy de Pise, — que le nom de Joannes Canonicus ne figure point dans les listes doctorales

(1) Cfr. Lib. I, q, fol. 2 v : *Circa primum est una solennis opinionem cujus dam subtilis bacchalarü cathalani etc*,

(2) *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti*, coll. 3, diff. I, Padoue 1671, vol. I 62. Toutefois le cod. Urbain lat 1420 le dit franciscain : *doctoris clarissimi ordinis minorum*.

(3) Jean Marbres y fait aussi allvsion, lib. II, q. 4, fol. 34 v : *Unde sicut non sequitur : Joannes est albus et est canonicus, ergo est albus canonicus* etc.

Digitized by Google

publiées par S. E. le Cardinal Ehrle, *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelaelters,* Munich 1919, ni dans les nombreux documents publiés récemment par M. Rubio Lluch et qui reconstituent l'histoire des sciences théologiques et philosophiques en Catalogne au XIVe siècle, cfr. *Documents per l'historia de la cultura catalana Mig-Eval,* 2 vol. Barcelone 1918, 1921. L'emploi constant de certaines expressions familières aux scotistes du début du XVe siècle est aussi à noter, fol. 10 r, 19 r : *conclusio scotica,* fol. 49 r : *propositio famosa apud scotizantes ;* fol. 13 v, 36 r, 9 v ; fol. 16 v : *ista est propositio formalizantium omnium scilicet Scoti et aliorum.* Enfin, que l'on remarque bien le texte suivant, lib. I, q. 4, fol. 13 v : *Separatio accidentis a subjecto cum existentia ejusdem est possibilis apud aliquam potentiam, ut patet in sacramento Eucharistiae, ubi per fidem ponimus accidens sine subjecto, ergo etc. Hoc etiam dicit Joannes papa XXus secundus qui hoc tanquam fidem certam determinat accidentia illa sine aliquo subjecto esse contra multos fatuos a quibus fatuissime audivi saepe accidentia illa esse in aere subjective*, etc. Il me paraît certain qu'il s'agit ici de Jean XXIII et non de Jean XXII, ainsi que le portent les éditions de Padoue et de Venise (les mss. de Jean le Chanoine ne sont pas à ma disposition et une demande d'information est restée sans réponse). Ainsi que l'ont remarqué les Bollandistes, il y a une confusion considérable dans la liste des Papes qui ont porté le nom de Jean selon que l'on tient compte ou non de Jean XVI. De plus, on ne voit pas que Jean XXII (1316-1334) a porté un décret aussi solennel *qui hoc tanquam fidem certam determinat* au sujet des accidents eucharistiques, cfr. F. Jansen, *Accidents Eucharistiques,* art. du *Dict. de Théol. cath.*, Paris 1913, V 1408-9. Par contre, Jean XXIII, dans un concile de 1413 célébré à Rome, condamna les ouvrages de Wiclef. Le concile de Constance, convoqué par le même pape confirma cette sentence, cfr. Jansen l. c. 1409-1411. C'est, dit le P. Jansen, depuis la condamnation de la 2e proposition de Wiclef que les théologiens ont considéré la thèse des *accidentia sine subjecto,* comme étant de foi définie., l. c. 1450. — Ces indices réunis placent l'œuvre de Jean le Chanoine plus d'un siècle après la mort du B. Duns Scot, très probablement même aux environs du milieu du XVe siècle. L'on voit par là que son témoignage est sans valeur critique, lorsqu'il s'agit de fixer les écrits authentiques de Duns Scot.

III. — L'AUTHENTICITÉ DU *De Rerum Principio* ET DES *Théorèmes.*

Depuis la publication des premières pages de cet ouvrage, des savants distingués ont eu l'occasion d'exprimer leur jugement sur l'authenticité de ces deux traités. Il n'est pas inopportun de signaler leurs sentiments.

M. Baudin, de l'Université de Strasbourg, s'est rallié à l'avis du

Digitized by Google

R. P. Déodat de Basly O. F. M. quant à l'inauthenticité des *Théorèmes* cfr. *Les rapports de la raison et de la foi*, art. de la *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg 1923, III 247 note I. Le R. P. Belmond accepte pleinement les conclusions des présentes recherches, cfr. *Simples remarques à propos de la Philosophie de Duns Scot*, art. de la revue *Franciscana*, Iseghem 1923, VI 83-84. Le P. Klug O. M. C. n'est pas d'un avis différent et signale avec sympathie mes conclusions (wichtige Aufsclüsse) cfr. *Die Lehre des sel. Joh. Duns Skotus über die Seele* dans la *Philos. Jahrbuch*, Fulda 1923, XXXVI 192. De même le P. Epifanio de Pinaga O. F. M., dans l'*Archivo Ibero-Americano*, Madrid 1924, an. XI, no LXII, 282. Comme M. Baudin, il reconnaît que les Théorèmes s'inspirent d'Occam (su caràcter abiertamente ocamista).

L'éminent professeur de la Sorbonne, M. Etienne Gilson a également formulé son opinion, en analysant l'ouvrage récent de M. C. Albanese, *Studi su Scoto, la teoria del conoscere*, Roma 1923. Il m'est impossible de ne pas reproduire ici les déclarations autorisées de l'écrivain à qui nous devons quelques-unes des plus belles pages qui aient jamais écrites sur S. Bonaventure. Cfr. *Revue d'Histoire Franciscaine*, Paris 1924, I 113.

« Nous n'insisterons pas sur les références aux *Theoremata* de Scot et aux *Collationes* où se révèle spécialement, si nous en croyons l'auteur : « questo spirito critico, demolitore della metafisa intellectualista. En fait comme M. Landry et le P. Maréchal, c'est surtout vers les *Theoremata* que s'est tourné M. Clod. Albanese ; or le P. Déodat Marie de Basly avait déjà porté un coup très dur à leur authenticité et même, à notre avis, mortel, en démontrant que la citation des *Theoremata* par Scot lui-même dans le *De primo principio*, ne figurait pas (1) dans le seul manuscrit du texte actuellement conservé, et qu'elle avait été par conséquent, soit introduite par Wadding, soit ajoutée par quelque copiste sur un manuscrit perdu. Mais comme il est des morts qu'il faut qu'on tue deux fois, le P. Ephrem Longpré a réglé définitivement la question par une critique interne approfondie de l'œuvre et établi son caractère occamiste non douteux. Personnellement du moins, nous ne conservons aucune hésitation sur ce point, et comme M. Clod. Albanese ne soupçonne même pas le problème, toutes les conclusions qu'il appuie sur ce texte, sont frappées de suspicion.

Beaucoup plus délicat, il faut le reconnaître, eût été le problème soulevé par les *Quaestiones de rerum principio* si M. Clod. Albanese avait soupçonné du moins qu'il y en eut un à soulever. Non pas que l'on puisse hésiter sur les différences flagrantes qui séparent le contenu

(1) M. Gilson me permettra bien d'ajouter que la pseudo-citation des *Théorèmes* ne se trouve pas non plus dans le texte du ms. lat. 15829, fol. 85 verso col b. de la Bibl. d'Etat de Munich. Ce ms. est de la première moitié du XIVe siècle et de tout point excellent.

Digitized by Google

de cet ouvrage de celui de l'*Opus Oxoniense,* mais parce que l'on peut admettre à la rigueur, comme l'a proposé M. Landry, une évolution de pensée qui aurait conduit Duns Scot à l'augustinisme du *De rerum principio* à l'aristotélisme de l'*Opus Oxoniense.* On observera cependant que pour admettre une telle évolution, déjà malaisée à situer dans la carrière si courte que l'on attribue à Duns Scot, il faudrait y être contraint par une attestation manuscrite sérieuse. Or, il s'en faut de beaucoup que ce soit ici le cas. Un seul manuscrit connu de l'œuvre, datant de la fin du XIVe siècle, et portant attribution à Scot par addition ultérieure d'un copiste qui a sans doute confondu ce *De rerum principio* avec le *De primo principio,* voilà une bien faible tradition en faveur de son authenticité. Ajoutons à cela que, comme l'a excellement montré le P. Ephrem Longpré, la doctrine et l'esprit du *De rerum principio* ne s'accordent pas mieux avec le *De primo principio*, opuscule de la jeunesse de Scot, qu'avec l'*Opus Oxoniense*, œuvre de sa mâturité. Or c'est cependant sur cet ouvrage que reposent les deux premiers chapitres du livre et l'interprétation même de la doctrine scotiste de la connaissance que nous propose le travail de M. Clod. Albanese. Arrêtons-nous un instant sur les conséquences de cette imprudence historique » etc.

M. Joaquin Carreras y Artau, professeur de Philosophie à l'Institut de Reus (Espagne) n'est guère d'un avis différent dans sa thèse doctorale *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot,* Gerona 1923. Dans la préface de son ouvrage, écrite en mai 1922 — et *indépendamment de mes recherches personnelles que M. Artau ne cite pas et ne semble pas connaître* — l'Auteur regarde comme apocryphe les *Théorèmes,* p. 5, note I. A la fin de son volume, M. Artau consacre un long appendice p. 74-84, *Sobre la autenticidad del tratado de Rerum Principio.* Il a voulu examiner par lui-même la question et il a remarqué l'incompatibilité de l'*Opus Ox.* et du *De Rerum Principio.* « En tal situación me he decidido a ensayar por mí mismo un cotejo doctrinal del *De Perum Principio* con el *Opus Oxoniense,* del cual extraje principalmente los materiales para mi investigación. El cotejo ho producido resultados inesperados, al evidenciar, non ya sólo diferencias de detalle, sino una divergencia fundamental de doctrinas en las dos obras ». M. Artau signale précisément les divergences que j'ai rappelées, a savoir que le *De Rerum Principio* enseigne la thèse de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, rejetée partout par Duns Scot (75-76) la théorie thomiste de l'individuation par la matière affectée de quantité (77), qu'il ignore la distinction formelle (76) et élabore une philosophie de la matière qui n'est pas celle de l'*Opus Oxon.* (79-83). Il relève également plusieurs autres divergences. Aussi M. Artau, sans vouloir trancher la question, remarque-t-il que l'authenticité du *De Rerum Principio* n'a guère de sérieuses garanties (la autenticidad de aquellos no

Digitized by Google

ofrece tampoco garantias convincentes) et qu'il vaut mieux attribuer cet écrit à un autre auteur que Duns Scot : « El examen doctrinal demuestra, pues, como mas verosimil la atribución de las dos obras a dos distintos autores, y, en consecuencia, la no-autenticidad del *De Rerum Principio* » (84). Le fait que les études personnelles et indépendantes de M. Artau rejoignent mes conclusions n'est pas sans importance.

Un mot encore au sujet du *De Rerum Principio*. Il a été dit plus haut que la distinction enseignée par cet opuscule entre l'âme et ses facultés n'était pas celle de l'*Opus Oxoniense*. Il y a plus encore : elle est directement combattue par Duns Scot, *Ox*. II, d. XVI, q. I, n. 12-13, XIII, 35b-36.

Le *De Rerum Principio* critique vivement Olivi. Or le mystique provençal dans ses *Quaestiones in II librum Sententiarum* éditées à Quaracchi par le R. P. Jansen S. J. (vol. II, 136-198, sous presse) répond à son agumentation *de verbo ad verbum*. Mon savant collègue, le R. P. Ferdinand Delorme l'avait déjà remarqué depuis longtemps; il publiera, à ce sujet, une étude importante. Par suite, il reste que le *De rerum* a été composé environ dix ans avant que Duns Scot ait commencé ses études.

Qu'il y ait du reste entre l'*Opus Ox*. et le *De rerum* des points importants de contact, qui l'a jamais nié? Le fait ne sert qu'à confirmer une fois de plus que Duns Scot, — pas plus qu'Alexandre de Halès, S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin — n'est un météore insolite mais qu'il a des antécédents philosophiques et théologiques qu'il faut connaître, si on veut l'apprécier objectivement.

Une observation encore au sujet des *Théorèmes,* surtout du Théorème XV, V 51-52, — bien que dans une lettre fort spirituelle un distingué écrivain m'ait prié, pour l'amour de Dieu, de ne plus en parler. Plus haut (chap. 3), il m'a été donné de rappeler comment le génie métaphysique de Duns Scot avait tout fait pour établir l'existence de Dieu, avant tout *ex passionibus causatorum in métaphysica*. *Ox*. Prol. q. II, n. 21, VIII 171. Cette observation était pour moi d'une importance capitale. De plus, elle me paraissait neuve : or il n'en est rien. Jean de Reading, cod. cit. fol. 192r-193r a déjà signalé ce texte de Duns Scot et quelques autres : il les utilise dans sa *question* des preuves de l'existence de Dieu, où après avoir défendu Duns Scot contre Ocham, il répond au *dubium* nettement d'inspiration nominaliste, *quod metaphysica non probat substantias separatas esse*. Cette utilisation est une preuve écrasante de plus que le *Théorème* XV est l'antithèse total de la métaphysique du B. Duns Scot.

FR. EPHREM LONGPRÉ,
O. F. M.

Digitized by Google

OU PLAÇA-T-ON
LE PARADIS TERRESTRE ?

(Suite)

---

§ II. — Témoignages tirés de la Bible.

La Bible parle maintes fois du paradis terrestre. Mais nous ne pouvons alléguer ici tous ces témoignages. Quelques-uns d'entre eux peuvent être pris, à la rigueur, au sens métaphorique, par exemple : *Ez.* 28, 12 ; 31, 9 ss ; *Apoc.* 2, 7 ; celui de *Eccli.* 44, 16 n'est pas assez sûr. Nous n'étudierons que trois passages d'où l'on peut déduire l'existence actuelle du paradis. Ils devaient fortifier la croyance antique à l'existence de l'Éden à l'époque chrétienne.

C'est, tout d'abord, le *récit génésiaque.*

Après avoir fait mention des arbres merveilleux dont dépendait, au paradis, la vie naturelle et surnaturelle des premiers parents, l'auteur en vient aux fleuves qui sillonnent et fécondent le jardin de Dieu. Il en détermine ainsi l'origine : « *Et un fleuve jaillit* (יֹצֵא) *d'Éden pour arroser le jardinet, de là, il se partage* (וְיִפָּרֵד) *et il devient* (וְהָיָה) *quatre têtes* » ou « *commencements* » de fleuves *(Gen.* 2, 10).

La valeur temporelle du participe actif יֹצֵא doit être fixée d'après celle des verbes suivants יִפָּרֵד (qui est à l'imparfait) et הָיָה qui, à cause du waw consécutif, possède, comme le premier, la valeur de l'imparfait.

Puisqu'en hébreu l'imparfait peut désigner, soit un fait présent, soit une action passée ayant duré plus ou moins longtemps (1), ces trois verbes pourraient encore tous être traduits par l'imparfait français ; mais le présent s'adapte mieux à la localisation des

(1) ZAPLETAL, *Grammatica linguae hebraicae,* éd. 3a, 54.

Digitized by Google

fleuves (*Gen.* 2, 10-14). Les LXX ont le présent : Ποταμὸς δὲ ἐκπορεύεται ἐξ Ἔδεμ ποτίζειν τὸν παραδείσον ἐκεῖθεν ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς. La VULGATE hésite : elle traduit le premier verbe par l'imparfait (« egrediebatur ») ; le second et le troisième, elle les condense en un seul qu'elle met — à bon droit, cette fois-ci — au présent (« dividitur »). La version PESCHITO fait de même.

L'interprétation de ce passage dans le sens du présent a été proposée généralement par les juifs, par les chrétiens de l'antiquité et, de nos jours encore, par un certain nombre d'exégètes.

Selon la manière de parler de l'auteur génésiaque, le séjour de délices est là, au moment où il écrit : un fleuve *s'échappe* de l'Éden et *donne naissance* aux quatre fleuves qui *arrosent* le jardin. Ainsi compris, le début de la narration s'harmonisera mieux avec le dénouement du drame paradisiaque.

Après avoir porté contre Adam et Ève la sentence de condamnation, Iahvé les revêt de tuniques de peau et leur dit : « *Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous pour la connaissance du bien et du mal. Maintenant il ne faut pas qu'il avance sa main, qu'il prenne aussi de l'arbre de vie, qu'il en mange et vive éternellement* » (*Gen.* 3, 22). Ces paroles divines font supposer que les fruits de l'*arbre de vie* contenaient une vertu vivificatrice, car, même après la sentence de mort qui le poursuivait, l'homme mangeant — au moins habituellement — du fruit merveilleux, aurait pu conserver indéfiniment la vie naturelle (1). Cette vertu devait rester attachée à l'arbre de vie, puisque Dieu, craignant que l'homme ne mangeât de ce fruit et vécût éternellement, le chassa du paradis. L'arbre de vie devait demeurer au milieu du jardin, car Dieu « plaça à l'orient du jardin d'Éden les chérubins à (?) l'épée flamboyante afin de garder le chemin de l'arbre de vie » (*Gen.* 3, 23 s).

Combien de temps Dieu voulait-il le laisser debout ? — Longtemps sans doute, sinon pour toujours. Mathusalem, en effet, bien qu'il n'eût jamais touché au fruit de vie, atteignit le bel âge de 969 ans (*Gen.* 5, 27). Si l'arbre divin devait bientôt disparaître, il était inutile d'éloigner l'homme du paradis et de poster des gardes à l'entrée du jardin *pour la raison* (2) qu'il ne devait

(1) AUGUST., *De civitate Dei*, XIV, 26 ; *Super Gen. ad litt.*, VIII, 4. 5. THOMAS, *Summa theol.*, 1a q. 97 a. 4. CORNELIUS A LAPIDE, *In Genesim*, p. 1a, 74. HUMMELAUER, *In Genesim*, 172.

(2) פן־ישלח ידו ולקח...רחי לצלם

Digitized by Google

manger du fruit de vie et vivre éternellement (ou du moins, de longues années). N'était-il pas plus simple de retirer aux fruits leur efficacité merveilleuse ?

L'arbre de vie a-t-il disparu sous les flots du déluge ? — Aucun passage biblique ne le fait soupçonner.

Aussi juifs et chrétiens ont-ils communément écrit et parlé des fleuves ou de l'arbre de vie du paradis comme de réalités encore existantes. On peut même citer à l'appui de cette interprétation un texte de l'*Apocalypse : « A celui qui vaincra, je lui donnerai à manger de l'arbre de vie, qui est* (ὅ ἐστιν) *dans le paradis* (ἐν τῷ παραδείσῳ) (1) *de mon Dieu* » (2, 7).

* * *

Le deuxième témoignage biblique en faveur de l'existence actuelle du paradis, ce sont *les paroles de Jésus au bon larron.*

Celui-ci, touché par la sainteté surhumaine du Roi crucifié à ses côtés, s'enhardit à lui demander une grâce : « *Souvenez-vous de moi quand vous serez venu, investi de votre pouvoir royal* » (ἐν τῇ βασιλείᾳ σου) ; ou bien ce qui revient au même (le pouvoir royal présupposant un royaume) : « *Souvenez-vous de moi, quand vous serez entré dans votre royaume* » (2). Jésus lui répond : « *Je te le dis en vérité, aujourd'hui, avec moi, tu seras dans le paradis* » (ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ, *Luc.* 23, 42 s).

Jésus et le larron étant tous deux au seuil de l'éternité, le larron demandait une grâce, non pour cette vie terrestre, mais pour la vie future; il n'implorait pas une portion d'un royaume d'ici-bas, mais une part quelconque, si minime fût-elle, du royaume messianique à venir dont il avait entendu parler et auquel il venait de faire allusion (« pouvoir *royal* » ; cf. *Luc.* 23, 39 ; *Mt.* 27, 42ss). Et N. S., — contre son habitude, semble-t-il, — au lieu de reprendre le terme employé par son client (3), ne lui promet pas une place dans son *royaume,* mais il lui dit : « Tu seras avec moi dans le *paradis* ».

Quelle peut bien être la signification de ce mot « paradis » ? — Il doit désigner un séjour ou un état de bonheur pour les justes,

(1) A l'époque de Jean, les mots *le paradis* s'appliquent généralement à l'Éden des premiers parents ; voir *Études,* page 129.

(2) D'après cod. B, Westcott et Hort, Vulgate. La première leçon est celle de la plupart des mss. grecs ; cf. *Mt.* 16, 27s ; I *Cor.* 4, 21 ; *Rom.* 15, 29; Grimm, *Lexicon N. T.*, 175, 146; Lagrange, *Evangile selon s. Luc,* 591 ; Knabenbauer, *In Lucam,* 619.

(3) Cf. *Mt.* 18, 1 avec 18, 3.4; 19, 16 avec v. 17; *Luc.* 17, 20a avec vv. 20b et 21.

Digitized by Google

morts dans la paix du Seigneur : ou *le paradis terrestre ;* ou *le ciel empyrée,* séjour définitif des élus, celui que les saints Pères, à la suite de l'Évangile, appellent « royaume des cieux », « royaume du Père », *notre* paradis céleste ; ou encore l'*état de l'âme* contemplant la divinité où qu'elle se trouve, dans le ciel, sur la terre et aux enfers.

Le premier sens est celui qui mérite d'être retenu. Le paradis, avec l'article (ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ), évoque pour les juifs l'idée du lieu de délices, comme nous l'avons vu déjà (1). Jésus a-t-il commencé à donner une autre signification à ce mot ? Rien ne le fait supposer. Les indices, au contraire, sont pour la négative. Pourquoi Jésus, dans sa réponse, ne reprend-il pas le terme de « royaume » suggéré par le larron (2)? Pourquoi le Christ, ayant si souvent promis, comme récompense suprême et finale de la vertu, le royaume de Dieu ou des cieux, ne fait-il plus appel à cette félicité divine qui, plus que le paradis, devait raviver l'espérance et soutenir la foi du bon larron ? Pourquoi, dans tout l'Évangile, n'est-il question du paradis qu'à cet endroit, alors que chaque page des Évangiles rappelle à notre souvenir le royaume des cieux? — Laissons aux termes leur valeur traditionnelle et lumière se fera. Le bon larron a été introduit au paradis terrestre fermé aux élus (3) jusqu'à la victoire de Jésus sur la croix. D'après les Apôtres et les Pères, le Christ n'a pris possession du royaume des cieux que le jour de l'Ascension, ayant alors traversé tous les cieux (*Act.* 1, 11; 2, 33; *Ephes,* 4, 7-10; *Hebr.* 4, 13; Credo romain : « ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris »). Voulait-il parler de ce royaume, il devait s'exprimer ainsi : « Dans quarante jours, tu seras avec moi dans le royaume de mon Père ».

Mais le paradis promis au bon larron n'est pas peut-être un lieu, mais seulement un état de bonheur que l'âme pouvait posséder dans les enfers, par la contemplation de la divinité de Jésus ? — Dans ce cas, l'expression choisie n'était ni heureuse ni exacte. Si Jésus est, en enfer, le seul principe de bonheur pour soi et pour les âmes, il n'est pas logique de dire que Jésus sera avec le larron dans un état de bonheur, dans un paradis qui n'est

(1) Voir *Études,* page 120.

(2) En disant : « quand vous serez venu, investi du pouvoir *royal,* » ou bien : « quand vous serez entré dans votre *royaume* ».

(3) Selon une croyance antique et vénérable, Énoch et Élie seraient au paradis terrestre, mais ils ne sont ni morts, ni arrivés au terme de la Béatitude (cf. *Gen.* 5, 24 ; II *Reg.* 2, 11 ; *Eccli.* 48, 9 ss.; *Hebr.* 11, 5...).

Digitized by Google

pas distinct de sa personne. Il fallait dire : « Tu seras avec moi », tout court ; ou bien : « Tu jouiras de moi », « de ma présence », « de ma face ».

Les dernières incertitudes qui pourraient planer sur cette exégèse se dissipent devant l'interprétation de la plupart des Pères. ORIGÈNE, EUSTATHE, ATHANASE, CYRILLE DE JÉRUSALEM, GRÉGOIRE DE NAZIANZE, DIDYME, ÉPIPHANE, CHRYSOSTOME, les CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES, ZÉNON, PHILASTRE, AMBROISE, SEDULIUS, AUGUSTIN, LÉON LE GRAND, PIERRE CHRYSOLOGUE, JEAN CASSIEN, MAXIME DE TURIN, CASSIODORE etc. voient dans le paradis promis au bon larron le séjour de nos premiers parents. Il n'importe que ce paradis soit censé être au ciel (1).

* * *

La deuxième épître de Paul aux Corinthiens suppose aussi l'existence actuelle du jardin de délices.

Après s'être justifié des calomnies répandues sur son compte (10, 1-11), l'apôtre s'apprête à démolir l'autorité que les faux prophètes avaient usurpée dans l'église de Corinthe aux dépens de la sienne (10, 12-11,5). Il proclame qu'il ne leur est inférieur en rien, ni en science, ni en désintéressement (11,6-21). Il est leur égal vis-à-vis d'Abraham (11, 22); il leur est même supérieur par ses travaux apostoliques (11, 23-29) dont il relève encore le prix par sa modestie (11, 30-33) et par les visions et les révélations du Seigneur (12, 1-10).

Pour fermer la bouche à ses adversaires et affirmer sa supériorité, l'apôtre devait apporter de véritables visions ou révélations, ce qu'il fait d'ailleurs (12,6). Ces révélations sortent même de l'ordinaire, car Dieu lui a mis une écharde dans la chair afin qu'il ne s'enorgueillisse pas de l'excellence de ses révélations (12,7). Il est encore évident que S. Paul lui-même est l'homme favorisé des manifestations surnaturelles : « C'est pour cet homme-là que je me glorifierai » (12, 5). Son argumentation

(1) Nous avons montré précédemment (v. *Études*, pages 129ss) que cet Éden céleste est à distinguer du royaume des cieux. Cf. pp. 124ss.

Ceux qui retardent jusqu'au jugement dernier l'entrée au paradis terrestre doivent nécessairement entendre d'une autre manière le texte de *Luc.* 23, 43. HILAIRE, par exemple : « Pars ejus in terra viventium est, cum latroni die eodem incolatum paradisi promittit, id est, sortem et regnum haereditatis suae : ut licet ad inferos adiret, tamen per spiritualem (divinam) potestatem doceret se a paradiso non abesse » (*In Ps. 141*, n. 5).

Digitized by Google

serait de nulle valeur s'il était question d'une personne autre que lui.

En quoi consistent ces faveurs? Que Paul ait été favorisé d'un ravissement, il le dit et le répète (12, 2. 4). Ce ravissement a-t-il été purement spirituel, une élévation de l'âme au-dessus d'elle-même par la contemplation de vérités inaccessibles à l'intelligence humaine ? — Ou bien, ce ravissement spirituel a-t-il été précédé, accompagné ou suivi d'un enlèvement du corps dans une autre région ? — Oui, nous devons admettre un ravissement local.

L'expression choisie par l'apôtre (ἁρπάζω) est employée ordinairement pour la translation rapide, surtout violente d'un homme, d'un endroit à un autre (1). Pour témoigner de la vérité du fait et de sa sincérité, Paul ajoute, entre parenthèses, qu'il ne sait si ce ravissement eut lieu dans son corps ou hors de son corps, avec ou sans son corps. Cette parenthèse est inutile s'il n'y a eu qu'un ravissement purement spirituel. Vous raconteriez les sublimes envolées de votre esprit, à quoi bon ajouter : « Si c'est avec mon corps ou sans lui, je ne le sais » ? Ces paroles n'ont leur raison d'être que dans la supposition d'une translation locale de l'âme. Ainsi l'apôtre était persuadé que son âme s'était transportée dans un autre lieu. Mais, pour ne rien affirmer de plus qu'il ne sait, il dit l'incertitude dans laquelle il demeure par rapport au ravissement de son corps. Donc translation locale. Jusqu'où ?

Il est dit que *cet homme fut ravi jusqu'au troisième ciel et jusqu'au paradis*. Or, soit le troisième ciel, soit le paradis désignent, pour les Corinthiens auxquels écrit l'apôtre, deux lieux connus et déterminés (2). Le terme « *paradis* » en particulier, s'entend de l'Éden. N'est-il pas surprenant que, parlant souvent du royaume des élus, l'apôtre n'use jamais du terme « *paradis* », si ce n'est dans notre épître ? En outre, les saints Pères disent communément que le royaume des cieux est fermé. Nul œil humain ne l'a vu et ne le contemplera avant la résurrection (3).

(1) Grimm. *Lexicon*, 50. Cf. *Act.* 8, 39 ; 6. 12 ; 19, 29 ; 23, 10 ; *Mt.* 13, 19 ; *Joan.* 6, 15 ; 10, 12.29 ; *Jud.* v. 23 ; *Apoc.* 12, 5 ; idée de violence, *Mt.* 11, 12.

(2) Pour le paradis, nous le savons déjà ; pour le troisième ciel, nous le verrons à la fin de ce travail.

(3) C'est ainsi qu'on a interprété les paroles que le Christ adressera aux élus de sa droite, lors du jugement universel : « Venez, les bénis de mon Père : *prenez possession* du royaume qui vous a été préparé dès l'origine du monde » (*Mt.* 25, 34). Consultez, par ex.. Isidore : « ... cum benedicti ad dexteram venerint, et sicut

Digitized by Google

Aussi, à part l'un ou l'autre (1), ils enseignent ou supposent le ravissement de Paul au paradis terrestre.

Ces quelques textes bibliques que nous avons examinés étaient bien de nature à fortifier la croyance des chrétiens relative à l'existence actuelle de l'Éden.

CHAPITRE II

CROYANCE DES AUTRES PEUPLES DE LA TERRE

Nous devons donner à la croyance antique des chrétiens une base encore plus large que celle que l'on peut trouver dans les textes sacrés ou dans les traditions des juifs. Le peuple hébreu n'était qu'une petite tribu issue d'une grande famille d'un grand peuple de la Chaldée. Les traditions hébraïques par rapport aux origines du monde se retrouvent, plus ou moins semblables, dans les traditions des Babyloniens ou des Égyptiens, et des autres peuples anciens, et même, aux temps modernes, dans les traditions des peuplades sauvages de l'ancien et du nouveau continent. De fait, les premiers apologistes ont relevé les liens qui rattachent les traditions chrétiennes des origines à celles des païens (2).

Afin de ne pas se méprendre sur la portée des traditions antiques des peuples, nous établirons en premier lieu que ces traditions ont pour base un fond commun et unique provenant de la même source que la tradition paradisiaque de la Bible où il est question de l'Éden des origines ; nous indiquerons ensuite ce que les peuples ont pensé de l'existence actuelle de ce paradis.

SOURCE UNIQUE DES TRADITIONS PARADISIAQUES

Chez tous les peuples de l'univers qui ont laissé par écrit ou gardé oralement leurs traditions, chez les peuples arrivés à une haute civilisation et chez ceux qui sont demeurés stationnaires

sol fulserint in regno patris eorum » (*De ordine creat.*, c. 11, n. 7; cf. *Sentent.*, I, c. 30); parmi les apocryphes chrétiens, l'APOCALYPSE DE PIERRE PAR CLÉMENT : « Mon Seigneur... (expose-moi) comment les fidèles demeureront avant ta seconde venue. — La demeure des justes et des purs... c'est le paradis, que j'ai planté dans l'Éden » (l. II, c. 8). « Tous ceux qui sont dignes du royaume des cieux entreront *d'abord* dans le paradis » (ibid.). Voir, en général, cette conception dans *Études*, pp. 129ss.

(1) RHABAN MAUR, *Enarr. in II Cor.*, c. XII (ML 112, 232).

(2) Nous en reparlerons plus tard.

Digitized by Google

depuis des milliers d'années ; dans les pays placés au cœur de l'activité mondiale comme aussi dans ces régions séparées du monde connu jusqu'au XVIe siècle de notre ère ; dans ces îles perdues de l'océan Pacifique ; sur les monuments de l'Assyrie et de Babylone, dans les écrits et les poèmes des Grecs et des Romains comme encore sur les lèvres des sauvages de l'Afrique ou de l'Océanie ; partout et durant des milliers d'années l'on a conservé le souvenir, pour le moins l'idée d'un séjour de bonheur où les premiers hommes ont joui d'une félicité qui ne leur était pas naturelle et qu'ils ont perdue.

LÜKEN, au siècle dernier (1), et, plus près de nous, FELDMANN (2) ont rassemblé et examiné les traditions antiques des peuples ayant trait aux origines du monde. Il n'est pas nécessaire de les reproduire *in extenso,* car bien que certains critiques en contestent l'historicité ou la portée, ils en reconnaissent l'existence, le fond, la teneur (3). Ceci, pour l'heure nous suffit. Il s'agit tout simplement de prouver que tous ces récits proviennent d'une seule source.

De l'étude comparative de ces traditions, il ressort qu'elles doivent être ramenées à un antique récit fondamental et unique, car il faut donner une raison suffisante de ce fait : les différents peuples de la terre, séparés les uns des autres durant des dizaines de siècles, distincts sous le rapport du génie, de la civilisation, de la religion et de l'esprit ont conservé durant des milliers d'années, un récit identique dans son fond. Auraient-ils imaginé un tel récit qui s'accorde dans de menus détails avec celui d'autres peuples avec lesquels ils n'ont pas eu de relations ? En effet, ces récits, identiques dans leur substance, se ressemblent encore dans certains détails (4) : et non seulement dans des

(1) *Die Traditionen des Menschengeschlechtes,* Münster, 1869.

(2) *Paradies und Sündenfall,* Münster i. W., 1913. Cf. HETZENAUER, *Comm. in Genesim,* 91ss.; JEREMIAS, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients,* 3. Aufl., 67ss.

(3) FELDMANN, parvenu au terme de son travail, conclut ainsi : « Unsere Wanderung durch die Sagenkreise... hat uns gezeigt, dass sich eine der bibl. Paradies- u. Sündenfallgeschichte analoge Tradition nicht nur bei allen Kulturvölkern, sondern auch bei den an Gesittung und Bildung am tiefsten stehenden Naturvölkern in irgend einer, wenn auch seltsam plantastischer Form, wiederfindet » (*op. cit.*, 485).

(4) « Diese Auffassung gibt... für die Tatsache keine hinreichende Erklärung, dass die Sage über Paradies und Sündenfall bei zahlreichen Völkern nicht nur dem Inhalt sondern auch der Form nach bis auf ganz konkrete und eigenartige Einzelvorstellungen und Ausdrücke übereinstimmen, dass ferner auch die übrigen sogen. biblischen Urgeschichten wie die Erzählung von den Urvätern, der Sintflut, dem

Digitized by Google

détails qui rentrent dans l'ordre naturel de la vie humaine, mais aussi et surtout dans des descriptions sortant de l'ordre commun des choses (1).

On objectera : Mais l'idée du bonheur parfait reposant dans le cœur de tout homme ne pouvait-elle donner le souffle et la vie à ces traditions antiques? Supposons-le; nous n'expliquons pas encore le fait que tous ces peuples, civilisés ou non, aient invariablement situé cet état de bonheur parfait dans le passé, au commencement de toute évolution et de tout progrès. Les nations en marche vers le progrès l'auraient fixé dans l'avenir, devant elles. Car, au point de vue matériel, scientifique, social et religieux (sous certains rapports), les peuples vont du moins parfait au plus parfait, du bonheur moins étendu au bonheur plus général. Si la tradition du paradis était un produit intégral de l'imagination, il n'est pas vraisemblable que les peuples, dispersés aux quatre vents du ciel, aient, *tous,* placé leur Eldorado au berceau de leur histoire.

Il nous faut donc recourir au moins à une tradition unique, de laquelle dépendraient toutes les autres. Des traits communs se retrouvent dans la plupart des traditions populaires, même dans celles des peuples les plus reculés de la terre. Des tribus de l'Océanie ou de l'Amérique du Sud, demeurées quatre ou cinq mille ans à l'écart de toute civilisation (2), débris de l'humanité primitive (3), possèdent, elles aussi, la même tradition paradisiaque jusque dans plusieurs détails. Elles ont dû hériter de cette tradition dés la plus haute antiquité, avant que les peuples se fussent dispersés sur la face de la terre. A l'origine de cette tradition universelle, remontant au plus lointain des âges, il y a donc eu un récit unique et commun dont dépendent quant au fond et même quant à la forme (en partie), les différentes traditions paradisiaques (4).

Mais n'est-il pas possible que ces récits aient pris naissance en divers points du monde et que, par influence mutuelle, ils aient,

Turmbau und der Sprachenverwirrung, welche dem Sündenfall folgen, in auffallender ähnlichkeit über den ganzen Erdkreis verbreitet sind » (FELDMANN, *op. cit.*, 486).

(1) Par ex. que le paradis est situé au ciel, qu'il est inaccessible, que l'homme vivait familièrement avec la Divinité...

(2) FELDMANN, *op. cit.*, 488.

(3) SCHMIDT, *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes,* dans « *Religion, Christentum, Kirche* » d'ESSER U. MAUSBACH, Kempten, I, 517 ss. FELDMANN, *op. cit.*, 414 ; LEROY, *Religion des primitifs,* Paris, 1909, 430 ss.

(4) « Viel wahrscheinlicher würde es sein, dass derartige Traditionen gemeinsames Gut des ganzen Kulturkreises gewesen seien » (GUNKEL, *Genesis,* 3e éd., 37).

Digitized by Google

peu à peu, revêtu une forme de plus en plus ressemblante ? — Oui, l'on peut admettre des influences entre les peuplades de l'Amérique ou de l'Asie orientale, entre les tribus de l'Afrique. Mais dire que les récits des peuples de l'Amérique du Sud, peuples demeurés à l'écart du monde ancien pendant des siècles, ont été influencés par les récits de la Bible ou ceux des peuplades africaines, ce serait outrepasser les bornes de la vraisemblance (1) ; surtout quand on connaît la puissance créatrice et transformatrice de l'imagination populaire.

Si nous n'étudions pas la valeur historique des traditions, ce n'est pas qu'elles soient dépourvues de fondement, qu'elles soient de pures légendes et du fait que la tradition génésiaque s'accorde en substance avec ces récits des peuples païens antiques, il ne s'ensuit pas qu'elle soit un mythe fabuleux. Loin de là ! On pourrait prouver que ces traditions reposent sur un fait historique, mais ce n'est pas ici le lieu.

Pour nous, une conclusion s'impose : le lieu de délices auquel il est fait allusion dans ces traditions populaires s'applique à un seul et même séjour de bonheur aux origines de l'humanité ; appelé Éden par la Bible, il est nommé et décrit de mille manières différentes par les peuples de la terre. Voyons donc ce que ces peuples ont pensé de son existence actuelle.

Croyance des peuples a l'existence actuelle du paradis terrestre

Les peuples faisant de l'Éden *la demeure de la Divinité et des dieux* le considèrent évidemment comme éternel.

Ainsi pensent plusieurs tribus de l'*Afrique* (2), de l'*Amérique* (3) et de l'*Océanie* (4).

(1) Comparez, par ex., la tradition des Caraïbes de l'Amérique du Sud (Feldmann, *op. cit.*, 471) avec celle des Batoutsi de l'Afrique (*op. cit.*, 420) et celle de la Bible (*Gen.*, c. 2-3).

(2) « Anfangs waren die Menschen oben bei Gott » (pays de *Mkoulve*, Est africain, Feldmann, *Paradies u. Sündenfall*, 419) ; pareillement les *Batoutsi* (*op. cit.*, 420 : Dieu promet aux premiers hommes qu'ils retourneront tous au ciel d'où ils sont descendus) ; les *Bagandais* de l'Afrique centrale (*op. cit.*, 422) ; les peuplades de l'*Ewe*, ouest africain (*op. cit.*, 428). Cf. Lüken, *Die Traditionen des Menschengeschlechtes*, 120.

(3) « . . der Ursitz der Ahnen, wo sich die ersten Schöpfungsakte vor dem Erscheinen des gegenwärtigen Menschengeschlechtes abspielen, ist in der Regel der Himmel » (Feldmann, *op. cit.*, 436). « Ia bei den alten Kulturvölkern Amerikas hat er (le premier homme) einen fast übernatürlichen, göttlichen Charakter, wie der Quetzalkouatl der Mexikaner, der Wirakocha der Peruaner, der Gukumatz und Itzamna der Maya, der Bochika und Nempterequeteba der Chibcha » (*op. cit.*, 433). Cf. Lüken, *op. cit.*, 75 s.; 127 s.

(4) Feldmann, *op. cit.*, 477 ss.; Lüken, *op. cit.*, 138 s.

Digitized by Google

Pour certaines nations, le paradis des premiers parents est *le séjour des hommes privilégiés qui ont été ravis parmi les dieux.* Ce sont, par exemple, les *Babyloniens* (1), les *Sumériens* (2), les *Grecs* (3), les *Germains* (4) et les *Égyptiens* (5).

(1) « Olymp und Elysium fliessen schon bei den Babyloniern wie später bei den Griechen zusammen » (JEREMIAS, *Hölle und Paradies*, 35).

Identifions-nous, de fait, la demeure céleste des dieux avec le séjour des premiers parents, nous saisirons sans peine le sens exact et naturel des descriptions des Babyloniens.

C'est *le pays* où sont cachés le secret, la nourriture et les eaux de la vie (DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, 301, 155, XXXIII), la plante de jouvence (*op. cit.*, 313, XXXII) ou l'arbre des dieux (*op. cit.*, 277), où l'on voit la bouche des fleuves, de l'Euphrate et du Tigre, près de laquelle demeure, à la suite de son ravissement, le héros Outnapistim (*op. cit.*, 119).

Ce pays, on l'appelle *éridou*. Il est célèbre par son arbre brillant, Kischkanou (*op. cit.*, 99). C'est la demeure sainte du dieu Éa (*op. cit.*, 352, note I), Seigneur de l'Apsou. Cette demeure divine est identifiée avec l'Apsou (*Cod. Hamm.*, II, 1f; cf. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1913, 24, note 2), l'océan céleste, situé au-dessus de la terre (JEREMIAS, *op. cit.*, 32 ; *Das alte Test. im Lichte des alten Orients*, 18) d'où descendent les eaux douces et vivifiantes de la terre : pluie, fleuves, etc. (cf. DHORME, *op. cit.*, XXVIII, 85). opposé à la mer inférieure, génératrice des monstres et réservoir des eaux salées (DHORME, *Revue bibl.*, 1919, 359). Cet Éridou est aussi la demeure du dieu Schamasch (le soleil), fermée aux humains (DHORME, *op. cit.*, 99) ; il est situé vis-à-vis du palais d'Ésarra (JEREMIAS, *Handbuch...*, 32) ; il a été formé, ainsi qu'Ésaggil, avant notre terre, avant même le séjour des Anounnaki, des esprits supérieurs (*Cosmogonie chald.*, DHORME, *op. cit.*, 85 ; JEREMIAS, *Handbuch...*, 24 ss.; *Das alte Testament...*, 8 s.; le poème babylonien de la création : tabl. IV et V ne parlent que des parties supérieures du monde, de la demeure des dieux, DHORME, *op. cit.*, 57-61).

C'est là-haut qu'ont été transférés les humains privilégiés des dieux Enmedouranki et Outnapistim, l'Énoch et le Noé babyloniens (JEREMIAS, *Hölle und Paradies*, 35). C'est là-haut qu'Étana, accroupi sur le dos d'un aigle, veut parvenir, pour y chercher la plante d'enfantement (DHORME, *op. cit.*, 163 ss.). C'est là que Gilgamesch arrive, après avoir voyagé par tous les pays, gravi les montagnes, traversé les mers (DHORME, *op. cit.*, 295, 313 ; *Revue bibl.*, 1919, 358), après avoir escaladé la montagne Maschou où il rencontre les hommes-scorpions portant sur eux la terrasse des cieux (DHORME, *op. cit.*, 271 ; JEREMIAS, *Hölle u. Paradies*, 36 s.).

(2) De même que l'Éden des Babyloniens, celui des Sumériens doit être une seule et même chose avec l'habitation des dieux et rentrer dans le cadre de la conception antique. Leur « Dilmoun », ce lieu « élevé » et « saint », d'où les maux sont éloignés, où il y a longue vie et des eaux en abondance (LANDERSDORFER, *Sumer. Parallelen...*, Münster i. W., 11, 34, 52 s., 67 s.), où l'homme, d'après la volonté des dieux, devait les servir (*op. cit.*, 68), ce lieu qu'habitent maintenant les héros sauvés du déluge (*op. cit.*, 52 s.) est aussi la demeure des dieux (*op. cit.*, 89).

(3) FELDMANN, *Paradies u. Sündenfall*, 339 ss.; LÜKEN, *Die Traditionen des Menschengeschlechtes*, 72 s.

(4) FELDMANN, *op. cit.*, 356 ss.; LÜKEN, *op. cit.*, 73 s.

(5) Les Égyptiens connaissent un royaume inférieur des morts, la « Duat inférieure », mais aussi un royaume supérieur, céleste, la « Duat supérieure », réservée aux justes privilégiés (FELDMANN, *op. cit.*, 308) ; ce séjour, île des bienheureux et des dieux, est entouré d'eaux inabordables. Là, coule le Nil céleste (MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 6; FELDMANN, *op. cit.*, 309) ainsi que trois autres

Digitized by Google

D'autres peuples supposent que le paradis durera au moins jusqu'à la fin du monde : il est, pour le moment, *le séjour des justes après la mort*.

C'est la croyance des *Indiens* (1), des *Perses* (2), des *Caraïbes* de l'Amérique du Sud (3), des insulaires de *Tonga* (Océanie) (4).

Le paradis continue encore maintenant de féconder la terre par les eaux salutaires qu'il nous envoie, d'après les *Chinois* (5) et les *Mexicains* (6).

Si le séjour de délices n'a pas été détruit, la raison est qu'il n'a pas été effleuré par les cataclysmes terrestres, car pour nombre de peuples *il est censé être dans les cieux* (7).

Une fois au courant de la conception antique relative au site céleste de l'Éden, nous constaterons que, pour de nombreux peuples, il est à identifier avec la demeure des dieux ou des élus. Or, celle-ci est éternelle.

Deux ou trois peuples antiques seulement semblent, à première vue, avoir cru à la disparition du paradis. Selon les *Péruviens*, le péché a privé les hommes de la nourriture qu'ils y recevaient et il a transformé la terre en désert (8). D'après la tradition des *Pélaviens* (Australie), le déluge aurait couvert de ses eaux les lieux où les dieux conversaient avec les hommes à l'origine (9). Et cependant, pour eux, l'eau de l'immortalité coule encore ! Ce sont là quelques témoignages contraires au consentement universel qui n'en est guère diminué.

Dira-t-on que ces peuples, persuadés de l'existence actuelle du jardin de Dieu, ont conservé cette croyance parce qu'ils n'avaient aucune notion du déluge universel? — La plupart de ces peuples

fleuves (FELDMANN, *op. cit.*, 309 ss.). On y trouve l'eau de la vie (*op. cit.*, 310, note 3), l'arbre de vie (*op. cit.*, 310) et même une autre paire d'arbres (ibid.; cf. *Gen.* 2, 9); l'oiseau du paradis, le phénix (dont nous parlerons encore) n'y manque pas non plus (FELDMANN, *op. cit.*, 310).

(1) FELDMANN, *op. cit.*, 356 ss.; LÜKEN, *op. cit.*, 73 s.
(2) FELDMANN, id. 318 s.; LÜKEN, id. 70 s.
(3) FELDMANN, id. 471 s.; LÜKEN, id. 135,
(4) EELDMANN, id. 483; LÜKEN, id. 75 s.
(5) LÜKEN, *op. cit.*, 72 ; cf. FELDMANN, *op. cit.*, 359 s.
(6) LÜKEN, *op. cit.*, 75 ; cf. FELDMANN, *op. cit.*, 467.
(7) Nous l'examinerons plus tard. Les peuples croyant à un séjour de bonheur pour les âmes ou pour les dieux, sans rien dire du bonheur ou du séjour des premiers parents, auront puisé leurs idées à la source commune des traditions religieuses. Leurs témoignages pourraient être aussi allégués, mais nous ne les citerons pas.
(8) FELDMANN, *op. cit.*, 471 ; LÜKEN, *op. cit.*, 136.
(9) FELDMANN, *op. cit.*, 482.

Digitized by Google

ont souvenance, au contraire d'un grand cataclysme, sans que, pour autant, ils aient cru aux ravages que ce déluge aurait pu causer au paradis. Du reste, ils le situent si haut qu'il ne pouvait être atteint par les flots diluviens (1).

Il existe donc une conception universelle chez les peuples anciens ou chez les primitifs actuels selon laquelle le paradis existe encore. La tradition juive et chrétienne doit rentrer — en partie du moins — dans le cadre des conceptions antiques.

DEUXIÈME PARTIE

CROYANCE DES PREMIERS CHRÉTIENS RELATIVE AU SITE DE L'ÉDEN

Les premiers siècles du christianisme ont assez généralement placé un Éden au troisième ciel. Cette conception présuppose — du moins sous quelque rapport — l'idée d'un paradis hors la terre, et aussi, celle d'un paradis céleste. Nous étudierons donc successivement ces croyances à un paradis *extra-terrestre*, à l'Éden *céleste* et au paradis situé au *troisième ciel*. Nous examinerons chaque fois à quel point la croyance antique pouvait être basée sur les traditions populaires et sur les textes bibliques.

CHAPITRE I.

CROYANCE A UN PARADIS EXTRA-TERRESTRE

ON NE L'A PAS SITUÉ EN ASIE OCCIDENTALE

Les chrétiens de l'ère patristique considéraient l'Éden comme subsistant encore à leur époque. Or, ils savaient pertinemment qu'il n'était à chercher ni dans les régions montagneuses de l'Arménie, ni dans les plaines sablonneuses de Babylone. Ils le situaient ailleurs, et bien plus loin.

La Bible, telle que l'antiquité l'interprétait, devait les confirmer dans leurs idées.

(1) Consulter les traditions diluviennes dans l'ouvrage cité de LÜKEN.

Digitized by Google

Le texte de la *Genèse* (2, 10) parle d'un *grand fleuve*, répartissant ses eaux, « pour arroser le jardin, en quatre têtes » de fleuves, c'est-à-dire, en quatre canaux. Or, le Tigre et l'Euphrate, — comme aussi les autres grands fleuves terrestres, — que les anciens rangeaient parmi les fleuves paradisiaques, ne sont pas *eux-mêmes* les canaux d'un grand fleuve arménien dont ils répandraient les eaux de toutes parts. Et celà, ni en Arménie, ni à Babylone.

L'arbre de la vie, que les chrétiens disaient subsister dans le jardin de Dieu, croyaient-ils le trouver en Arménie ou sur les rives des fleuves babyloniens ? — Non.

Le déluge aurait-il atteint la région de l'Éden ? — Non plus. On situe cet Éden si loin et si haut que le paradis n'a pas même été effleuré par les flots du déluge (1). S'il y est parvenu, il n'y a pas causé de dégâts sérieux (2).

Mais les chrétiens ne se figuraient-ils pas l'emplacement de l'*Éden aux sources du Tigre et de l'Euphrate,* ainsi que la Bible l'insinue *(Gen.* 2, 14) ? — Oui, cependant les sources véritables de ces fleuves ne sont pas en Arménie. Pour l'antiquité juive et chrétienne (3), les quatre fleuves paradisiaques sont l'Euphrate, le Tigre, le Nil (4), l'Indus ou le Gange (5). Pour localiser le paradis aux sources de l'Euphrate et du Tigre, il faut, en restant fidèle aux idées anciennes, le situer aussi à l'origine du Nil et

(1) « Ad tertium dicendum, quod locus ille seclusus est a nostra habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicujus aestuosae regionis, quae pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt » (Thomas, *Summa theol.*, Ia q. 102, a. 1 ; IIa IIæ q. 164, a. 2 a d5).

« ... longissimo interjacente spatio vel oceani vel terrarum, a cunctis regionibus quas nunc humanum genus incolit secretum » (Beda, *Hexaem.*, I ; ML 91, 43 s.). « In editissimo loco ille positus est, despicitque depressos intra sua pomoeria altissimos quosque montes ; quamobrem affusae orbi nostro diluvii aquae summis radicem ejus tantum rasere fluctibus, pedibusque ejus velut oscula libantes, aditum adoravere, subitoque recessu in circumjectos colles montesque defluxerunt » (Ephrem, *s. I de Paradiso Eden,* op. syr. et lat., III, 563). « Si le paradis était sur cette terre », les hommes « auraient tenté de pénétrer jusque là » (Côme l'Indic., *Topogr. christ.*, II ; MG 88, 96).

(2) Baruch grec, § 4.

(3) Feldmann, *Paradies u. Sündenfall,* 106.

(4) Cousch = Éthiopie ; *LXX, Vulg., Pesch. ; Jos. Flav.;* saints Pères dans Cornelius a Lapide; Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie,* art. « Chus », col. 2526. Cf. *Is.*, 16, 1 ; *Soph.*, 3, 10 ; *Jer.*, 13, 23.

Gihon = Nil : *LXX ; Jos. Flav.; Corn. a Lapide;* cf. *Jer.*, 2, 18 ; *Eccli.*, 14, 37...

(5) Havilah = Inde : *Gen.*, 10, 29 ; *Jos. Flav.;* anciens (Drach, *Lexicon*...).

Digitized by Google

d'un des grands fleuves de l'Inde. Mais alors, comment ces quatre fleuves, prenant leur source dans des pays diamétralement opposés, procèdent-ils du seul et même fleuve paradisiaque ? C'est une énigme qui se résout de la manière que voici.

Selon les anciens, les eaux douces, fécondantes de la terre : pluie, rosée, fleuves, sources... ont un réservoir commun dans les régions supérieures. C'est l'océan céleste qui couvre le firmament. Il est le père ou le générateur de toutes les eaux douces, eaux de la vie, eaux masculines (1). Celles-ci sont à distinguer nettement des eaux salines (2), corrompues (3), impropres à la vie végétative.

Les fleuves terrestres descendent de l'océan céleste, ils serpentent le long de la montagne des dieux, ou par les flancs des montagnes qui bornent l'horizon et supportent le firmament azuré (4). C'est une conception commune aux *Égyptiens* (5), aux *Babyloniens* (6), aux *Grecs* (7), aux

(1) Hénoch, 54, 7 ss.; cf. Martin, *Livre d'Hénoch*, p. XXII ; *Archiv für Religionswissenschaft*, VI (1903), 37.

» ... le firmament, auquel sont fixés le soleil et la lune... est le réservoir des grandes eaux (d'en haut) ; il rassemble toutes les eaux et en arrose la terre qui est le monde d'ici-bas » (Zohar, II, 28b). Cf. I, 31a.

« Le ciel représente le mâle et la terre qui demande les eaux représente la femelle. Ce n'est que lorsque le ciel accorde à la terre ses eaux que celle-ci devient féconde » (I, 29b).

(2) Baruch slave. § 10 ; cf. Kautzsch, *Apokryphen*, II, 455, note a ; Irénée, *Adv. Haer*, I, c. 4, n. 4 ; Isidore, *Quaest in V. T.*, in Gen. c. 1.

(3) Jean Dam., *De fide orth.*, II, c. 9. Ces eaux forment la mer, génératrice des monstres, symbole du principe mauvais ; c'est Tiamat opposée à l'Apsou, comme θάλασσα l'est à ὠκεανός.

(4) D'après une conception plus récente, l'océan enveloppe aussi notre terre et la mer (θάλασσα) de tous côtés, comme un cercle. Cf. *Archiv für Religionswiss.*, XIV, 341 note 1 ; Jean Dam., *De fide orth.*, II, c. 9 ; Côme l'Indicopl., *Topogr. christ.*, II ; Pauly-Wissowa, *Real-Encyclop.*, art. « Helios », col. 91 s.

(5) Le Nil descend du ciel (Eusèbe de Césarée, *Praep. evang.*, III, c. 11 ; Maspero, *Histoire ancienne*, 6). Il est lui-même, dans le ciel, ce vaste océan céleste sur lequel le soleil, monté sur une barque, parcourt le firmament de l'orient à l'occident (Jeremias, *Das alte Testament*..., 24).

(6) La bouche, « *ina pii narāti* », mieux la source (Jeremias, *op. cit.*, 85 note 5) des fleuves Tigre et Euphrate, il la faut chercher dans les régions lointaines (Dhorme, *Textes religieux*..., 119), divines, là ou le héros du déluge, Outnapistim (Feldmann, *Paradies u. Sündenfall*, 220 s.) converse avec les dieux (Jeremias, *op. cit.*, 67).

(7) Pour Homère, tous les fleuves et chaque mer, toutes les sources et les fontaines, dérivent de l'océan (Pauly-Wissowa, *Real-Encyclop.*, « Flussgötter », col. 2774 s.). Or, d'après l'image du monde, reproduite sur le bouclier d'Achille, l'océan entoure le ciel et la terre, le monde entier (*Iliade*, c. 18). Cf. Ovide, *Metam.*, II, v. 5 ss.

Pline décrit cet océan : « Omnes ceteras fundens recipiensque aquas et quidquid

Digitized by Google

Indiens (1), aux *Perses* (2), aux *Chinois* (3), aux *Mexicains* (4)... conception qui peut être qualifiée d'universelle dans l'antiquité. Et l'on comprend que ces fleuves qui, du ciel, roulent des flots de vie sur la terre soient l'objet d'une vénération particulière, voire même d'un culte divin. Ainsi le Tigre et l'Euphrate (5), le Nil (6) sont déifiés, et chez les Romains, les eaux de l'océan céleste (7). On attribuera à ces eaux divines une vertu purificatrice et sanctifiante (8). Qui meurt sur les rives du Gange, qui boit de son eau avant la mort est sûr du paradis (9). C'est l'eau magique, l'eau sainte, l'eau des incantations (10).

Si cette singulière conception géographique a eu cours chez les grandes nations de la terre, si elle a été en honneur auprès de plusieurs *auteurs chrétiens* (11), nous ne serons pas surpris de la découvrir chez le petit *peuple hébreu*.

Le livre de la SPLENDEUR (ZOHAR) dit que « toutes les eaux de la création coulent à son pied » (au pied de l'arbre de vie du

exit in nubes, ac sidera ipsa tot et tantae magnitudinis pascens, quo tandem amplitudinis spatio credetur habitare? Improba et infinita debet esse tam vastae molis possessio » (*Natur. hist.*, II, n. 68 ; éd. NISARD, I, 132).

(1) Les Indiens énumèrent sept fleuves qui tirent leurs ondes des régions célestes : La Ganga, la Yamuna, etc. (ROUSSEL, *Idées relig. et soc. de l'Inde*, 69). Le Gange jaillit de la tête de Siva et coule à travers le ciel, la terre et l'enfer (*Archiv für Religionsw.*, XVII, 361 note 2). Les sources de l'Indus sont dans la région des lacs sacrés et de la montagne des dieux (PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclop.*, « Indos », col. 1370). Cf. LÜKEN, *op. cit.*, 69 s.

(2) JEREMIAS, *Das alte Testament*..., 68 ; FELDMANN, *op. cit.*, 318 ; LÜKEN, *op. cit.*, 70.

(3) LÜKEN, *op. cit.*, 72 : cf. FELDMANN, *op. cit.*, 359 s.

(4) LÜKEN, *op. cit.*, 75 ; cf. FELDMANN, *op. cit.*, 467.

(5) JEREMIAS. *Das alte Testament*..., 85 s.

(6) Le dieu du Nil a nom Hapi (MASPERO, *Hist. ancienne*, 14).

(7) SCHEFTELOWITZ, *Archiv für Religionsw.*, XVII, 363 note 1.

(8) L. c.

(9) L. c. note 2.

(10) DHORME, *Textes religieux*..., p. XX.

(11) Selon DAMASCÈNE, le fleuve paradisiaque ou l'océan qui encercle la terre entière est le réservoir de toute eau douce et potable ; il se divise en quatre fleuves, fournit l'eau à la mer et, par celle-ci, aux nuages (*De fide orthod.*, II, c. 9).

DRACONTIUS : « Et supra coelos ingentia flumina dantur
Ac dominatur aqua glomeratis fontibus alma ».
(*Carmen de Deo*, I, v. 137 s.).

Consultez aussi ANASTASE LE SINAÏTE (*Quaest. 23; In Hexaem.*, VIII), EPHREM (*In Genesim*, op. syr. et lat., I, 23), les *Origénistes*, cités par ÉPIPHANE (*Adv. Haer.*, 64, n. 46 s.) et les apocryphes chrétiens : les quatre fleuves paradisiaques descendent du ciel (p. ex., la VISIO PAULI, n. 45, éd. JAMES, 37), le Jourdain prend sa source au paradis (APOC. MARIAE, éd. TISCHENDORF, p. XXX).

Digitized by Google

paradis situé, d'après *Bereschit* 38a, au septième firmament) « et se dirigent dans les différentes directions » (1).

Le TALMUD de Jérusalem fait également partir tous les cours d'eau des pieds de l'arbre de vie (2), donc du quatrième ciel, car, dans ce livre, la Jérusalem céleste ou le paradis est au-dessus du quatrième firmament (3).

Énoch, ravi au ciel, y voit l'embouchure ou la source de tous les fleuves du monde (4). Les tribus d'Israël qui attendent aux extrémités de la terre, dans une autre terre, c'est-à-dire au ciel (5), reviendront aux temps messianiques, quand le Très-Haut obstruera les sources de l'Euphrate (6).

Les fleuves de la terre tirent donc leurs eaux des sources ou de la mer supracélestes. Si nous avons présente à l'esprit cette conception antique, nous saisirons, d'une façon plus parfaite, le sens de plusieurs passages bibliques.

Voici quelques exemples. La « *mer* » que Dieu dans sa colère, « *dessèche pour faire tarir tous les fleuves* » est l'océan céleste (*Nah.* 1, 4) comme aussi le « *grand abîme* » (תהרם רבה) que le « feu » (de la colère divine) dévore, au temps de la sécheresse (*Amos* 7, 1-6). Ceci causera le manque de pluie, l'arrêt des sources et la baisse des fleuves.

Le récit du déluge deviendra plus vraisemblable (*Gen.* 7, 11 s.): « *Toutes les sources du grand abîme jaillirent* » (au-dessus du firmament), « *et les écluses du ciel s'ouvrirent* » (pour laisser libre passage aux flots célestes) « *et la pluie tomba sur la terre* ». De même lorsque les pluies cesseront : « *les sources de l'abîme et les écluses du ciel se fermèrent et la pluie cessa de tomber du ciel* » (*Gen.* 8, 2)...

(1) *Bereschit*, 35a. « Le fleuve céleste vivifie tout sur la terre et... pareil à un canal d'arrosage, se sépare en plusieurs artères formées par la voix du Seigneur » (*Bereschit*, 31a).

(2) *Berakhoth*, I, 1.

(3) *Chagiga*, 12b. Cf. BOUSSET, *Himmelsreise (Archiv für Religionsw.*, IV, 269).

(4) HÉNOCH, c. 17 (MIGNE, *Apocryphes*, I, 439).

(5) IV ESD., 4, 7. 8 ; cf. 7, 123 et 13, 39-46.

(6) IV ESD., 13, 39-46. Cf. SCHÜRER, *Geschichte des jüd. Volkes*, 3. Aufl., II, 553, 529 s., 537 ; BOUSSET, *Die Religion des Judentums*, 2. Aufl., 272 s.

Le Tigre et l'Euphrate sont du nombre des 333 fleuves célestes cités par BARUCH SLAVE (360, d'après BARUCH GREC); cf. KAUTZSCH, *Apokryphen*..., II, 450.

L'eau de la source de Siloé sera donc d'origine céleste, elle sera un symbole des eaux du salut que le Messie fera couler sur la terre (cf. la cérémonie de la fête des Tabernacles, où l'on se servait du texte d'*Isaïe*, 12. 3).

Digitized by Google

Si nous interprétons le texte actuel (1) de la *Genèse* (2, 10-14) d'après la géographie des anciens et les données traditionnelles sur les quatre fleuves paradisiaques, nous dirons : le Tigre, l'Euphrate, le Nil, le Gange (ou l'Indus) ont leur source (comme tous les fleuves terrestres) au ciel. La source commune est ce fleuve qui jaillit en Éden que les anciens situaient dans les hauteurs célestes. Les sources de ces fleuves paraissent, de prime abord, être en Arménie, en Afrique, aux Indes ; ce ne sont pas les sources premières : « *Credendum est quod locus paradisi a cognitione hominum est remotissimus ; flumina autem, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse sub terras, et post tractus prolixarum regionum locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere quis ignorat ?* » (2) Ce texte, tiré de saint AUGUSTIN (3), résume parfaitement la tradition.

Si l'on ne tient pas compte de cette manière de voir, l'énigme de *Gen.* 2, 10-14 demeurera indéchiffrable (4).

Comment le Tigre descendant du nord et le Nil venant du sud peuvent-ils tirer leurs eaux d'une seule et même source, du fleuve paradisiaque ? Représentons-nous la configuration de l'univers à la façon des anciens, et la difficulté s'évanouit comme par enchantement. Les fleuves terrestres descendent des régions célestes, où est l'emplacement de l'Éden. De là-haut, le fleuve unique du paradis peut déverser ses ondes tout à la fois au sud et au nord, à l'orient ou à l'occident de notre monde (5).

(1) Que les notices géographiques des fleuves soient une glose ou non, il n'importe.

(2) THOMAS, *Summa theol.*, 1a q. 102, a. 1 ad 2.

(3) *De Genesi ad litt.*, VIII, c. 7; cf. ANASTASE LE SINAÏTE, *In Hexaem.*, VIII ; BÈDE LE VÉNÉR., *Hexaem.*, I ; RUPERT ABBÉ, *In Genesim*, II, c. 24...

La voie lactée, étendant ses bras blancs dans les hauteurs du firmament, ressemble à des fleuves de lait ou de miel. Ils correspondent vraisemblablement aux fleuves du paradis céleste, terre où coulent le lait et le miel (JEREMIAS, *Das alte Testament...*, 77). D'après les Arandas (Australie centrale), elle est un grand fleuve avec des arbres élevés et des sources intarissables d'eau délicieuse (FELDMANN, *op. cit.*, 478).

(4) « Manche Forscher halten es... fur verlorene Mühe, das Rätsel von Gen. 2, 10-14 zu lösen. So gelangt Gunkel zu dem Urteil, die geographischen Vorstellungen, die diesen Angaben zu Grunde lägen, seien so kindlich, dass es gänzlich und im Prinzip verfehlt sei, das Paradies und seine Ströme, in der wirklichen Geographie bestimmen zu wollen » (FELDMANN, *Paradies u. Sündenfall*, 105).

(5) « Une tradition nous apprend que l'arbre de vie a une hauteur de cinq cents ans de marche et que toutes les eaux de la création coulent à son pied et se dirigent dans les différentes directions. Le fleuve céleste... se dirige vers l'arbre de vie. Arrivées là, les eaux de ce fleuve se divisent en divers canaux, par lesquels elles descendent ici-bas » (ZOHAR, *Bereschit*, 35a).

Digitized by Google

On l'a même placé hors de la terre

Autrefois, on ne se figurait pas l'Éden en Asie occidentale. Bien plus, on le situait dans un monde différent du nôtre. Il est vrai que même selon les conceptions d'un paradis céleste, en raison du système cosmographique des Palestiniens ou du système moyen que l'on concevait entre celui-là et celui des Hellénistes, le paradis céleste n'est pas absolument distinct de la terre, cependant il offre à l'homme des conditions spéciales d'existence.

Pour ne pas nous répéter, nous ne citerons pas ici les adeptes d'un Éden céleste. Nous nous bornerons à de brèves considérations et à quelques témoignages.

Les anciens ont, en général, situé l'*Éden dans une région tout à fait séparée de notre terre* (soit par l'océan, soit par des montagnes inaccessibles), dans un monde où règne un climat inconnu chez nous (1)...

Selon une tradition respectable aux yeux des premiers chrétiens (2) et passablement répandue dans l'Église (3), *Énoch et Élie,* encore en vie, séjournent *au paradis terrestre.* Cette croyance s'accommode fort bien d'un Éden extra-terrestre ou très éloigné et inabordable.

Voici quelques textes indiquant un Éden hors de ce monde.

« Les premiers hommes », dit Tatien, « ont été chassés de la terre, oui, *mais pas de celle-ci* », ἀπὸ γῆς μὲν, ἀλλ' οὐκ ἐκ ταύτης (4).

D'après Lactance, Dieu « a chassé » (Adam) « pécheur du lieu saint, et l'a relégué *en ce monde-ci* » (5).

Philastre écrit : « Alia est haeresis quae de terra ambigit dicens hanc esse solam *et aliam* » (la terre de la félicité ou le paradis) *non esse* (6).

(1) Voir page 384.

(2) Irénée la fait dériver des disciples des apôtres *(Adv. Haer.*, V, 5 n. 1). Élie et Énoch reviendront « selon la tradition ecclésiastique » pour faire voir à l'antéchrist son erreur (*Chronicon paschale*, MG 92, 105).

(3) Nous avons déjà cité quelques auteurs grecs ou latins, *Études*, page 123s ; quant à l'*église arménienne*, consulter Mansi, *Concilia*, 25, 1211 ; pour l'*église moʒarabe*, voir *Missale moʒarab.*, Pars I, n. 88 (ML 85, 286 s.). Parmi les apocryphes chrétiens, nommons, entre autres, l'Apocalypse d'Esdras (Tischendorf, 30), la Visio Pauli c. 20 (James, 21), l'Évangile de Barthélemy *(Fragm. grecs et latins, Revue bibl.*, 1913, 186), l'Évang. de Nicodème, c. 26 (Migne, *Apocryphes*, I, 1133), l'Histoire de Joseph le Charpentier, c. 30 *(op. cit.*, I, 1042)...

(4) *Adv. Graecos*, n. 20 (MG 6, 852).

(5) Texte cité page 123, note 2.

(6) *Haer. 95* (ML 12, 1207) ; cf. p. 121, note 5.

Digitized by Google

Dans la PASSION DES SS. MONTAN ET LUCIUS, Victor demande où est le paradis. « Cui ille respondit : *Extra mundum est* » (1).

Pour l'APOCALYPSE DE PIERRE, il est aussi *en dehors de ce monde-ci,* ἐκτὸς τούτου τοῦ κόσμου (2).

La PASSIO BARTHOLOMAEI dit pareillement : « Adam... de paradiso est projectus *et in isto mundo exiliatus* » (3)...

Que le paradis se trouve dans un autre monde, c'est un postulat pour les juifs admettant la création de l'Éden, *avant celle de notre terre* (4). Ce doit être une interprétation du passage de la *Genèse* (2, 8) : « *Or, Iahvé Dieu avait planté un jardin en Éden, dès l'origine* », dès le commencement, מִקֶּדֶם (5).

Cette version du passage en question est à retenir : elle est la plus vraisemblable étymologiquement et la plus autorisée, au point de vue traditionnel.

A la rigueur, il serait possible de traduire *miqqedem* par « à l'orient », « vers l'orient ». Mais en fait, *miqqedem* est employé, dans l'Hexateuque, pour désigner le point local ou temporel de départ (*Gen.* 11, 1 ; 13, 11 ; comparez expressions similaires : *Num.* 23, 7 ; *Deut.* 11, 12 ; *Jos.* 24, 2). Tel est, en général, le sens de *miqqedem* dans les autres livres de l'A. T.

Pour rendre l'idée « vers l'orient», «à l'orient», avec ou sans signification de mouvement local, on se sert de *qedemah* (*Gen.* 4, 16 ; 13, 14 ; 28, 14 ; *Num.* 3, 38) ou de *mizrahah,* de nouveau avec le *-ah* local (*Num.* 3, 38 ; *Deut.* 3, 27 ; *Jos.* 13, 8. 27). Veut-on dire qu'un lieu se trouve à l'orient d'un autre ? — C'est alors *miqqedem le-* (*Gen.* 3, 24 ; 12, 8 ; *Jos.* 7, 2), ou bien le nom du lieu est mis en apposition de telle sorte que le participe du verbe « avoir » peut facilement être sous-entendu, par exemple : « Il y dressa sa tente, (ayant) Bethel au couchant et Hai, à l'orient » (*Gen.* 12, 8).

Aussi les versions antiques ont-elles traduit *miqqedem* par *au commencement,* l'équivalent de la VULGATE, *a principio.* Le PENTATEUQUE SAMARITAIN porte *mmd'n' ;* le TARGUM ONKE-

(1) *Dict. théol. cathol.*, art. « Paradis », col. 2493.

(2) PREUSCHEN, *Antilegomena*, 85.

(3) N. 4 (éd. BONNET, 134).

(4) *Pesakhim*, 54a : « Sept choses ont été créées avant la création du monde. Ce sont la Loi, la Pénitence, le Paradis, l'Enfer, le Trône de gloire, le Sanctuaire et le nom du Messie ».

IV ESD. 3, 6 : « Induxisti eum in paradiso, quem plantaverat dextera tua, antequam terra adventaret ».

(5) Cf. KAUTZSCH, *Apokryphen*..., II, 353.

Digitized by Google

LOS, מלקדמין ; le TEXTE SYRIAQUE, « *men qdim* » ; AQUILA, ἀπὸ ἀρχῆς ; SYMMAQUE, ἐκ πρώτης ; THÉODOTION, ἐν πρῶτοις. Si le κατ' ἀνατολὰς des LXX peut signifier parfois « vers l'orient », il peut très bien être rendu par « *au commencement* » comme son pendant κατ' ἀρχάς (*Hebr.* 1, 10 ; *Ps.* 102 [101], 26 LXX).

JÉRÔME conclura donc : « Ex quo manifestissime comprobatur, *quod priusquam coelum et terram Deus faceret, paradisum ante condiderat,* sicut et legitur in Hebraeo : Plantaverat autem Dominus Deus paradisum in Eden a principio » (1). Cette conception implique nécessairement le site de l'Éden dans un autre monde.

Supposons encore le paradis dans une terre, non seulement différente de la nôtre, mais supérieure en tout à celle-ci. Nous nous expliquerons facilement l'opposition que les anciens mettent entre le climat, l'atmosphère (2), la végétation, la faune (3), les conditions de vie de l'Éden et la constitution de notre terre. IRÉNÉE, entre autres, affirme que Dieu « a préparé une demeure » pour Adam, « meilleure que ce monde-ci, qui est excellente sous le rapport de l'air, de la beauté, de la lumière, de la nourriture, des plantes, des fruits, des eaux et des autres moyens d'existence de toute espèce; et elle est appelée Paradis » (4). Par le fait, on sera à même de résoudre plus simplement certaines difficultés exégétiques du récit génésiaque de l'Éden (5).

Mais ce monde paradisiaque, où l'a-t-on situé? En bas? En haut ? Sur terre ? A l'orient ? A l'occident ? — On l'a placé en haut, c'est-à-dire au ciel, dans cette partie du monde visible que l'on conçoit au-dessus de nos têtes.

(1) *Lib. hebr. Quaest. in Gen.* (ML 23, 940 s.).

(2) « ... ut Damascenus dicit *(De orth. fide,* II, c. 11), est locus temperato et tenuissimo et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus. Unde manifestum est quod paradisus est locus conveniens habitationi humanae secundum primae immortalitatis statum » (THOM., *Summa theol.*, 1ª q. 102 a. 2 corp.; cf. ad 4).

(3) DRACONTIUS, *Carmen de Deo,* I. 456 ss. (ML 60, 735); ANASTASE SINAÏTE... L'antiquité connaît un oiseau du paradis, le phénix ; cf. BARUCH GREC, § 6 ; HÉNOCH SLAVE, c. 15 ; PHOENIX (ML 7, 277 ss.).

(4) « Und damit seine Ernährung und sein Wachstum freudevoll und mild vor sich gehe, hat er (Dieu) einen Ort, besser als diese Welt, für ihn bereitet, der an Luft, Schönheit, Licht, Speise, Gewächsen, Frucht, Gewässern und noch an allerlei anderen Lebensmitteln vorzüglich war ; und er heisst Paradies » *(Epideixis,* c. 12, éd. HARNACK, p. 7 ; cf. c. 17, p. 9 s.). Cf. JEAN DAM., *De fide orth.*, II, c. 11.

(5) Par exemple, ce qui concerne la végétation *(Gen.*, 2, 5 cf. 2, 9); la faune formée avant la création de l'homme *(Gen.*, 1, 10-25) et celle qui suit l'entrée de l'homme au paradis *(Gen.*, 2, 19) ; le climat enchanteur de l'Éden...

Digitized by Google

CHAPITRE II

CROYANCE A UN PARADIS CÉLESTE

§ I. — Conception du peuple de Dieu.

La représentation que le monde antique avait du site de l'Éden est bien vague. Elle est en outre basée sur sa conception naïve de la forme de l'univers. Pour lui, le paradis est à l'étage supérieur de l'immense maison que Dieu a créée au commencement, il est au ciel.

Consultons tout d'abord, comme de coutume, les monuments de la tradition.

A. — TÉMOIGNAGES TRADITIONNELS

Les JUIFS situent, en général, l'Éden dans les hauteurs célestes. A part l'un ou l'autre texte localisant le séjour de délices sur le même plan que notre terre (1), mais dans une région séparée de notre monde par le grand océan, les témoignages des juifs présupposent un paradis au ciel.

Le TALMUD (2), le TESTAMENT DE DAN (3), l'APOCALYPSE DE BARUCH (4), le IVe livre d'ESDRAS (5) identifient le jardin de Dieu avec la Jérusalem céleste. Le livre d'HÉNOCH le confond avec la demeure divine, d'où descendra le Messie céleste (6). D'après le livre de la SPLENDEUR, l'Éden est au septième des firmaments qui s'étagent au-dessus de la terre (7).

(1) JUBILÉS, 2, 6-7.

(2) *Chagiga* 12b. La Jérusalem céleste, Michel, le chef du paradis sont au quatrième ciel. Cf. VIE D'ADAM ET D'ÈVE, § 37.

(3) § 5 (KAUTZSCH, *Apokryphen*..., II, 485).

(4) § 4 (*op. cit.*, 413).

(5) 7, 26 cf. 4, 7-8.

(6) 38, 1 ; 53, 6 cf. 39, 6 ss.

(7) « C'est ce palais » (le plus élevé des sept) « que Dieu désigna à l'homme pour résidence. Mais après que le premier homme a été chassé du Jardin de l'Éden, le Saint... réserve aux âmes des justes le bonheur de jouir de la présence de Dieu et de reprendre en haut ce visage du premier homme qui tenait du ciel et de la terre » (*Bereschit*, 38a).

Cf. ALLO, *Apocalypse*, p. XXXVI : « ... on remarque une analogie fréquente entre le Paradis de la Genèse et le ciel suprême ».

GUNKEL, *Genesis*, 33 : « Wenn das spätere Judentum uns so vielfach sagt dass das Paradies im Himmel liege, so beruht diese Vorstellung nicht auf willkürlicher Phantasie der Späteren, sondern es ist eine in Israel seit den Propheten belegbare ihrer Art nach uralte Ueberlieferung ».

BOUSSET, *Religion des Judentums*, 325 : « Es ist nun bemerkenswert, dass in unsrer Literatur hier und da das Paradies nicht mehr als eine irdische Oertlichkeit aufgefasst, sondern direkt in den Himmel verlegt wird ».

Voir aussi SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volkes*, II, 549.

Digitized by Google

* * *

Parmi les témoins de la TRADITION CHRÉTIENNE, il en est qui situent l'Éden au troisième ciel, et d'autres, tout simplement au ciel.

Comme les partisans de la première opinion seront l'objet d'une attention particulière dans le troisième chapitre, nous nous contenterons, pour la plupart, de les signaler ici. Ce sont : IRÉNÉE, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, ORIGÈNE et ses disciples, CYRILLE DE JÉRUSALEM, GRÉGOIRE DE NAZIANZE et son homonyme DE NYSSE, DIDYME D'ALEXANDRIE, THÉODORET DE CYR, PROCOPE, THÉOPHILACTE, NICETAS SERRONIUS, HILAIRE, AMBROISE, DAMASE, MAXIME DE TURIN, CASSIODORE et d'autres encore. Nous ne faisons que citer aussi les apocryphes suivants plaçant également l'Éden au troisième ciel : les SECRETS D'HÉNOCH, les APOCALYPSES de PAUL, de MOÏSE, de BARUCH (grec), d'ABRAHAM, d'ESDRAS (?), de SEDRACH, de PIERRE PAR CLÉMENT (plus exactement le QALÊMENTOS), une autre connue sous le nom d'ÉLIE, le TRANSITUS MARIAE et une DIDASCALIE DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST.

Voici — selon les résultats obtenus jusqu'ici — les auteurs localisant l'Éden au ciel (1).

TATIEN affirme que les « mondes meilleurs », d'où les premiers hommes ont été chassés (2), appartiennent « *aux choses supracélestes* » : Τὰ δὲ ὑπὲρ τοῦτον (c'est-à-dire οὐρανὸν) αἰῶνες οἱ κρείττονες (3).

ATHANASE : « Ce qu'Adam a descendu du ciel sur la terre, le Christ l'a remonté de la terre *aux cieux* », Καίτοι ὁ Ἀδὰμ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ τὴν γῆν κατενήνοχε, Χριστὸς ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανοὺς ἀνενήνοχε (4).

La question 47 des QUAEST. AD ANTIOCHUM DUCEM, attribuées à Athanase, présuppose l'opinion courante d'un paradis céleste : « Où est le paradis ? — Les uns disent qu'il est dans

(1) Il est bon de rappeler qu'aux premiers siècles le mot « paradis » désigne presque toujours l'Éden des origines et qu'il est considéré, très souvent, comme le séjour des justes après la mort. Nous présenterons donc indistinctement les textes visant le séjour d'Adam ou celui des âmes.

(2) *Adv. Graecos*, n. 20 (MG 6, 852).

(3) L. c. (MG 6, 851).

(4) *Contra Apolin.*, I, n. 7 (MG 26, 1105); cf. *Orat. contra Gentes*, n. 2; *Expos. fidei*, n. 1; *Decret. nic. synodi*, n. 6.

Digitized by Google

Jérusalem, les autres, *dans les cieux* », Οἱ μὲν γὰρ φασιν, ὅτι ἐν Ἱερουσαλὴμ, οἱ δὲ ἐν οὐρανοῖς (1).

Pour CYRILLE D'ALEXANDRIE, les âmes des justes sont sous l'autel de Dieu, dans les demeures supérieures. Si les démons peuvent de là les arracher, sans que personne les en empêche, il s'ensuit, tout d'abord, que *l'accès du ciel est possible* à tous les démons, Βάσιμος μὲν ἅπασι τοῖς δαιμονίοις ὁ οὐρανὸς ; ensuite, que *la porte du paradis, par conséquent, leur est ouverte;* ce glaive de feu aussi a cédé, ἀνοίγνυται δὲ κατὰ τὸ εἰκὸς αὐτοῖς καὶ ἡ τοῦ παραδείσου πύλη· παραχωρεῖ δὲ... καὶ ἡ φλογίνη ῥομφαία (2).

ANASTASE LE SINAÏTE dit que les premiers parents « sont *tombés* du paradis » ἔκπτωτοι τοῦ παραδείσου (3).

BASILE (PSEUDO-) décrit le jardin de délices comme un lieu qui, *à cause de son élévation,* est *au-dessus de toutes ténèbres,* est admirable par sa beauté, à l'abri de toute attaque grâce à sa position, διὰ τὸ ὕψος ἀνεπισκότητον θαυματὸν τῷ κάλλει ἀσφαλῆ τῇ θέσει (4).

JEAN DAMASCÈNE, après avoir affirmé que le corps de Marie fut placé dans les délices de l'Éden et *dans les célestes tabernacles* (5), relève le contraste suivant : « Ce sépulchre a élevé, de la terre au ciel, un corps mortel : celle-là (la terre d'Éden) par contre a descendu, d'en haut sur la terre, l'ancêtre du genre humain (6).

NICETAS DE PAPHLAGONIE appelle le paradis dont il faut surmonter l'épée de feu et où l'on trouve l'arbre de vie, « un lieu *céleste* », « le paradis qui est *en haut* » (7).

ANDRÉ DE CÉSARÉE identifie le sein d'Abraham où les âmes attendent la gloire future avec le paradis ou le *royaume céleste* (8).

Le jardin immense que Perpétue, la sainte martyre, a contemplé *dans le ciel* (9), TERTULLIEN le nomme paradis : « Quomodo Perpetua, fortissima martyr... in revelatione paradisi, solos illic

(2) MG 28, 628.
(3) *De adorat. in spiritu et veritate,* VI (MG 78, 433).
(4) *Quaestiones,* XVII (MG 89, 488).
(5) *Homil. III de Paradiso,* n. 2 (MG 30, 64).
(6) *Homil. II in Dormit. B. M. V.,* n. 12 (MG 96, 740).
(1) *Homil. III in Dormit. B. V. M.,* n. 2 (MG. 96, 756).
(2) *Orat. II in Exalt. Crucis* (MG 105, 33-36).
(3) *Comment. in Apoc.,* c. 57 cf. c. 17 (MG 176, 377 ss., 272).
(4) « ... scalam auream mirae magnitudinis pertingentem usque ad coelum... et vidi spatium horti immensum » *(Passio Perpetuae et Felicit.,* ML 3, 25-27) ; « viridarium arbores habens rosae, et omne genus floris » *(ibid.,* ML 3, 42).

Digitized by Google

commartyres suos vidit, nisi quia nullis romphaea paradisi janitrix cedit, nisi qui in Christo decesserint, non in Adam? » (1) — Adam fut transféré au paradis, sur la montagne sainte de Dieu du sommet de laquelle Satan *aussi* est *tombé,* selon le témoignage du Seigneur : « de qua Satanam Dominus quoque decidisse testatur » (2).

CYPRIEN dit une fois : « *Paradisus Dei* testibus floret » (3), une autre fois : « *Coelo* martyres gaudent » (4).

JÉRÔME, admettant la création de l'Éden avant celle du firmament et de la terre (5), doit le confondre avec la demeure de Dieu créée au commencement. De fait, il dira tantôt qu'Énoch et Élie sont montés *au ciel* (6), tantôt qu'ils ont été ravis *au paradis* (7).

JEAN CASSIEN décrit ainsi le triomphe de Jésus dans les enfers et le retour d'Adam au ciel ou au paradis : « Hora vero nona inferna penetrans... captivitatem sanctorum... captam *transvexit* secum *ad coelos ;* igneaque romphaea summota, antiquum incolam *paradiso* pia confessione *restituit* » (8).

Selon PIERRE CHRYSOLOGUE, tandis que le bon larron monte immédiatement de la croix au paradis (9), la troupe des captifs délivrés du schéol ne parvient à la gloire du ciel ou du paradis qu'après la résurrection du Christ : « aperuit infernum, patefecit *coelos, paradisi claustra* reseravit » (10).

D'après PRUDENCE, le poète, le séjour verdoyant du paradis (« amoena vireta ») est une seule et même chose avec le ciel (11).

PAULIN DE NOLE chantera, lui aussi :

> « Credenti donat *regnum coeleste* latroni
> Clausus adhuc terris jam *paradisum* aperit » (12).

URANIUS émettra une idée semblable dans son épître sur la mort de saint Paulin (13).

(1) *De anima,* c. 55 (ML 2, 745). Tertullien est le rédacteur de la *Passion.* (LABRIOLLE, *Littérature latine,* 143).
(2) *Adv. Marcionem,* II, c. 10 (ML. 2, 297).
(3) *De laude mart.,* n. 11 (ML. 4, 793) cf. n. 21 (col. 799.)
(4) L. c.
(5) *Lib. hebr. quaest. in Gen.* (ML 23, 940).
(6) *In Amos,* c. 9 (ML 25, 1087).
(7) *Contra Joan. Hier.,* n. 29 (ML 23, 381).
(8) *De coenob. institut.,* III, c. 3 (ML 49, 120 s.).
(9) *Sermo* 60 (ML 52, 365).
(10) *Sermo* 66 (ML 52, 389).
(11) Comparez *Cathemerinon,* III, v. 101 ss.; X, v. 149 ss.. avec *Hamartigenia,* v. 839 ss. (ML 59, 803, 886 s., 1070).
(12) *Poema* XXXIV, v. 131 s. (ML 61, 679).
(13) N. 5.8 (ML 53, 862 s.).

Digitized by Google

GRÉGOIRE DE TOURS fait du séjour d'Adam la demeure (évidemment céleste) des anges : « Hi ergo primi homines inter amoena paradisi beate viventes..., divina praecepta transiliunt, ejectique ab angelica sede, mundi laboribus deputantur » (1).

MACAIRE, en route vers l'Éden, veut aller là où le ciel se joint à la terre : « ubi coelum terrae se jungit » (2).

Si, pour GRÉGOIRE LE GRAND, l'homme tombé du paradis ne peut y retourner (« quoniam homo qui per se cecidit, per se ad paradisum redire non potuit ») (3), c'est qu'entre autres, ce séjour est très élevé : « habitatio illa summa » (4). Et l'on comprend qu'il ne distingue pas le ciel du paradis (5).

Énoch et Élie sont, d'après EPHREM, en Éden (6) ; cependant, lors de la Transfiguration, le Christ a fait descendre Élie *du ciel* (7).

L'évêque AGAPIUS (Xe s.), le premier historien arabe-chrétien, écrit dans son *Histoire universelle* : « Certains savants croient que Dieu aurait planté le jardin de l'Éden et l'aurait placé *au-dessus* de la terre, à la distance de quinze coudées du sol, sans soutien... S'il (Adam) tombait dans la désobéissance et l'erreur, il serait rejeté du paradis *en bas* » (8).

Pour MAHOMET, le paradis est identifié avec le ciel (9).

L'APOCALYPSE DE PIERRE situe la terre de lumière, portant des plantes immortelles et des fruits bénis, le séjour des justes, en dehors de ce monde, dans un éon particulier (Ποῖός ἐστιν ὁ αἰών, ἐν ᾧ εἰσι ταύτην ἔχοντες τὴν δόξαν;) qui ne peut être qu'un lieu céleste (10).

(1) *Hist. Franc.*, l. I, n. 1 (ML 71, 163 s.).

(2) *De vitis Patrum*, I, *Vita s. Macarii rom.*, c. 16 (ML 72, 421).

(3) *Moral.*, XII, c. 9 (ML 75, 992 s.).

(4) *Moral.*, IV, c. 12 (ML 75, 649).

(5) *Moral.*, VIII, c. 29 ; X, c. 10 ; XXXIV, c. 3 ; *Homil. XX in Evang.*, l. I, n. 14-15.

(6) *Sermo exeg. in Script.*, op. syr. et lat., I, 324.

(7) *Sermo in Transfig.*, op. graece et lat., II, 42.

(8) GRAFFIN ET NAU, *Patrol. orient.*, V, 576.

(9) Le Coran dépendant bien souvent de la Bible, nous le citons ici (cf. MAAS, *Bibel und Koran*, dans *Zeitschrift für wiss. Theologie*, 1893. 178).

Énoch est célèbre chez les Musulmans, le Coran en parle (c. 19) ; et selon divers commentateurs il est encore en vie dans un des sept cieux, y ayant été transporté après sa mort et ensuite ressuscité (MIGNE, *Apocr.*, II, 226). Adam tomba dans l'île de Serendib, Ève, auprès de Dgidda (l. c. 51 ; cf. CALMET, *Dictionnaire de la Bible*, « Paradis », 498).

(10) Éd. PREUSCHEN, 85. Il traduit avec raison : « welcher Art ist der Himmel, in dem sie in solchem Glanze leben ? » (l. c. 189). Voir aussi le texte éthyopien corres-

Digitized by Google

L'ÉVANGILE DE NICODÈME met le prophète Élie ainsi qu'Énoch au paradis d'Adam (1) et il les fait *de nouveau* monter *dans les nues* aux jours de l'antéchrist (2).

Dans l'ÉVANGILE (copte) DE BARTHÉLEMY l'Éden est au septième ciel (3).

Nous trouvons conception semblable dans l'ASCENSION d'ISAÏE (4) et l'APOCALYPSE (apocryphe) de JEAN LE THÉOLOGIEN (5).

Les ACTES D'ANDRÉ ET DE MATHIAS écrivent : « Des aigles descendirent des cieux et enlevèrent nos âmes et nous emportèrent dans *le paradis qui est au ciel* » (ἐν τῷ παραδείσῳ τῷ ἐν τῷ οὐρανῷ) (6).

La PASSION DE S. MATTHIEU raconte que l'enfant Jésus venant du paradis apparaît à l'apôtre (7); après quoi il est *de nouveau* enlevé *dans le ciel* (8).

Les ACTES DE PHILIPPE supposent le même site pour le jardin de délices (9).

D'après les ACTES DE THOMAS, le paradis est dans le royaume du milieu, il fait partie du domaine des sept Archontes ou des sept cieux (10).

Selon l'ÉPITRE DES APOTRES, le lieu de repos pour les justes (ἀνάπαυσις, un des noms du paradis) doit appartenir aux choses qui sont *dans* les cieux : au jugement dernier, les justes monteront dans la demeure qui est *au-dessus* des cieux (11).

HISTOIRE DE JOSEPH LE CHARPENTIER : les anges Michel et Gabriel chargés de porter l'âme de Joseph à travers la mer de feu et de la conduire *au paradis*, descendent du ciel et emportent l'âme du juste *dans les cieux* (12).

pondant : LA SECONDE VENUE DU CHRIST ET LA RÉSURRECTION DES MORTS, éd. GRÉBAUT, (*Revue de l'Orient chrétien*, 1901, 317).

(1) C. 25 (éd. *Tischendorf*, 404).

(2) L. c. 405 ; cf. c. 15 (*op. cit.*, 375).

(3) Éd. GRAFFIN ET NAU, *Patrol. orient.*, II, 191.

(4) Les élus, Énoch, Michel, le chef du paradis, l'arbre (de vie?) sont au septième ciel (cf. c. 8-9; éd. MIGNE, *Apocr.*, I, 664 ss., 701).

(5) La Jérusalem céleste (c. 17) ou le paradis (c. 21) qui apparaît et descend après l'ouverture ou la dissolution des neuf ou sept (cod. A) firmaments (c. 17-18) doit se trouver au-dessus des cieux (éd. TISCHENDORF, 84 s., 91).

(6) Éd. BONNET, 86.

(7) N. 1, éd. BONNET, 218.

(8) N. 5, éd. BONNET, 221.

(9) N. 137, éd. BONNET, 69; cf. n. 138 (p. 71).

(10) Éd. LIPSIUS, 324; cf. éd. BONNET, n. 22, p. 135.

(11) Texte copte, V, éd. SCHMIDT, 45; cf. texte éthyopien, c. 21, p. 72.

(12) C. 13, éd. MIGNE, I, 1034; fragment copte, MIGNE, I, 1043 ss. en note.

Digitized by Google

HISTOIRE DU MARIAGE D'ASSENETH AVEC JOSEPH : « Le prince de la maison et le prince de l'armée du Seigneur (Michel, chef du paradis) descend du ciel et y retourne traîné par quatre chevaux (1).

* * *

Les auteurs chrétiens qui ne localisent pas le jardin de délices au ciel, le situent *au moins sur une montagne très élevée, touchant au firmament, au ciel, au cercle de la lune,* le plus voisin de la terre.

Par exemple, AVIT DE VIENNE écrit :

« Quo perhibent terram confinia jungere coelo
Lucus inaccessa cunctis mortalibus arce
Permanet, aeterno conclusus limite... » (2).

STRABO : « Ubicumque autem sit, scimus eum terrenum esse, et interjecto Oceano, et montibus oppositis, remotissimum a nostro orbe, in alto situm, pertingentem usque ad lunarem circulum; unde aquae diluvii illuc minime pervenerunt » (3).

L'HISTOIRE DE S. MATTHIEU dit que le paradis est au-dessus de toutes les montagnes et proche du ciel (4).

De cette manière l'on conciliait l'idée d'un paradis sur terre en honneur chez plusieurs auteurs latins avec les conceptions très répandues d'un Éden céleste. *(A suivre.)*

Fribourg (Suisse). P. ILDEFONSE.

(1) Éd. MIGNE, I, 708 s.
(2) *Poemat.*, I (ML 59, 328).
(3) *Glossa lib. Gen.*, 2, 8 (ML 113, 86). Consultez BÈDE, RHABAN MAUR, RUPERT...
(4) C. 4, éd. MIGNE, II, 553.

Digitized by Google

UNE RÉPARATION

LE CHANOINE JEAN-JOSEPH LOISEAUX, TRÈS RÉVÉREND PÈRE PIAT DE MONS,

FRÈRE-MINEUR CAPUCIN (1).

Sous ce titre nous avons publié dans les *Etudes Franciscaines*, aux années 1912 et 1913, quelques articles qui sont demeurés inachevés. D'autres travaux nous en avaient trop distrait et nous avaient enfin forcé de les abandonner. La guerre nous a empêché de les reprendre, et même après guerre nous n'avons pu trouver avant ce jour les loisirs nécessaires pour les poursuivre. Rappelons, avant de les continuer, quel est le sujet qui nous occupe et ce que nous en avons déjà dit. Ce sera pour nous l'occasion d'y ajouter quelques détails intéressants, parvenus à notre connaissance par de nouveaux documents, et de préciser davantage certains faits.

Le fascicule XI (1903) du *Dictionnaire de Théologie Catholique* contient, au mot Belgique, un article signé par Mgr Lamy professeur à l'Université Catholique de Louvain. Parlant de ceux qui se sont distingués en Belgique depuis 1830 dans les diverses branches des sciences sacrées, et signalant leurs principaux écrits, Mgr Lamy semble ignorer M. le chanoine Loiseaux, devenu en 1871 notre T. R. P. Piat, et décédé à Bruges en 1904 à l'âge de 89 ans. Or, le P. Piat, Capucin, fut « une des gloires des sciences ecclésiastiques en notre pays » (2). Il avait acquis, au XIXe siècle, une réputation mondiale par ses doctes écrits et par ses savants périodiques. Et on le passe sous silence ! Par reconnaissance envers lui, et pour répondre au désir de nos

(1) *Et. Fr.* XXVII p. 441-71, XXVIII p. 14-42 et 202-40, XXIX p. 260-87.

(2) Voir *Le mouvement scientifique en Belgique 1830-1905*, vol. 2, p. 509 et 520-22.

Digitized by Google

Supérieurs, nous avons voulu *réparer* quelque peu ce regrettable oubli. De là notre titre : UNE RÉPARATION (1).

Avant d'exposer tous les travaux entrepris par M. l'abbé Loiseaux, par le T. R. P. Piat, dès l'âge de 30 ans et jusqu'à la fin de sa longue vie, pour le relèvement des sciences sacrées et des études ecclésiastiques, nous avons voulu faire connaître l'exceptionnelle préparation qui lui fut ménagée par la divine Providence pour suivre ensuite sa vocation de publiciste. C'est pourquoi nous l'avons pris à sa sortie du Grand Séminaire de Tournai, au moment où après avoir reçu l'onction sacerdotale (1838) il fut envoyé à l'Université de Louvain pour y approfondir l'étude du Droit. Il s'y plaça d'emblée parmi les meilleurs étudiants ; il fut très apprécié par son professeur M. Verhoeven, qui le choisit quelques années plus tard comme délégué à Rome pour l'arrangement d'affaires très importantes ; il y suivit les cours pendant cinq années, et conquit brillamment les grades de Bachelier (1841) et de Licencié en Droit Canon (1843). Après moins d'un an de ministère sacré comme vicaire à Notre-Dame de Tournai (2), il fut envoyé avec deux autres ecclésiastiques de l'archevêché de Malines au Collège Belge fondé à Rome (1844) par les Evêques de Belgique. Déjà avant son départ pour Rome, et puis dès son arrivée dans la ville éternelle, il avait accueilli d'enthousiasme la proposition, faite par son ami M. l'abbé Falise, de lancer à son retour en Belgique une Revue ecclésiastique qu'ils rédigeraient ensemble. Il s'appliqua sur-le-champ à se documenter, en fréquentant les Tribunaux, les Congrégations et les Académies, en suivant les *Etudes* de la Congrégation du Concile et de la Congrégation des Evêques et Réguliers. Dans cette dernière surtout il fit ample moisson, grâce à l'amitié dont l'honorait Mgr Bizzarri. Durant les deux années qu'il y séjourna (octobre 1844 à décembre 1846), il dirigea de Rome par de nombreuses et très instructives lettres le travail préparatoire de son ami. Il l'instruisit des règles à suivre, des matières à préparer, des dispositions à prendre pour assurer la bonne marche de leur future publication. Il résista aux instances de son ancien professeur, qui lui demandait de venir prendre à Louvain le grade de Docteur en Droit Canon. Impatient de pouvoir se dévouer, il renonce au Doctorat et presse son retour en Belgique, afin de pouvoir publier au plus tôt la Revue projetée (3).

(1) *Et. Fr.* XXVII p. 441-46. — (2) *Ibid.* p. 446-50. — (3) *Ibid.* p. 450-70.

Digitized by Google

Placé dès son retour de Rome au Grand Séminaire de Tournai (janvier 1847), il apprend qu'il doit s'attendre et se préparer à y occuper dès la rentrée d'octobre la chaire de Droit Canon et celle d'Histoire Ecclésiastique. Cela ne l'empêchera pas de fonder à Liége, en mai de la même année, les *Mélanges Théologiques* qui dès leur apparition « firent sensation dans le Clergé belge » (1). C'était la première Revue de ce genre, ne s'occupant que de Théologie, de Droit Canon et de Liturgie, n'ayant à son programme que les doctrines et les pratiques purement romaines. Elle était anonyme et, après avoir pris conseil auprès d'un homme éminent, elle avait cru pouvoir s'abstenir de demander au début l'approbation de l'Ordinaire de Liége. Elle rencontra dès lors quelque opposition. De plus, l'approbation demandée à la fin de la première Série ne fut pas positivement refusée mais remise « à des temps plus calmes ». Il se fit qu'après trois années d'existence elle comptait près de 2000 abonnés, de Belgique surtout, mais aussi de France et des Pays-Bas. C'était un vrai succès, étant donné que tous les souscripteurs étaient des ecclésiastiques. Les nouveaux venus demandant les numéros parus, on décida de rééditer les trois premières Séries, et de renouveler à cette occasion la demande d'approbation auprès de Mgr Van Bommel. Sa Grandeur accorda cette fois l'*Imprimatur* pour la réimpression des *Mélanges Théologiques* et pour leur continuation. Plus tard l'éditeur de Liége fit encore un nouveau tirage des six Séries, en sorte que les trois premiers volumes eurent trois éditions (2). Cela seul pourrait montrer combien les *Mélanges Théologiques* étaient appréciés et recherchés.

Toutefois, ils disparurent tout à coup après la sixième Série, sans que rien le fît prévoir, sans aucune trace d'avis de la part de l'éditeur. En 1912, nous n'avons pu dire que ce que nous avions entendu du T. R. P. Piat, à savoir que Mgr de Montpellier, successeur de Mgr Van Bommel sur le siège épiscopal de Liége, avait refusé leur approbation ultérieure et les avait dénoncés à Rome (3). Des documents égarés, et qui ne nous sont parvenus qu'en janvier 1923, nous permettent de dire ce qui s'était passé. Mgr de Montpellier n'avait fait aucune difficulté lors de l'*Imprimatur* donné, soit pour le troisième cahier de la sixième Série le 29 janvier 1853, soit pour le quatrième et

(1) Lettre de M. Lardinois, éditeur des *Mél. Théol.*, à Mgr l'Evêque de Liége (11 février 1848).

(2) *Et. Fr.* XXVIII p. 14-42 et 202-14.

(3) *Ibid.* p. 215-22.

Digitized by Google

dernier le 27 avril suivant. M. Falise, en sa qualité de Directeur des *Mélanges Théologiques* — Directeur *apparent*, nous dira-t-il tout à l'heure — avait écrit le 15 juin 1853 à Mgr l'Evêque de Liége, et avait joint à sa lettre les articles destinés au premier cahier de la septième Série. Il reçut à Popuelles, où il était alors curé, la lettre suivante datée de Liége le 25 du même mois et signée par l'un des Secrétaires de Mgr. « M. le Curé. Je m'acquitte des ordres de Mgr l'Evêque en vous accusant réception de votre lettre du quinze de ce mois, et en vous faisant savoir que Sa Grandeur exige, comme condition préalable de l'examen des articles qui doivent être imprimés dans les *Mélanges Théologiques,* que chacun de ces articles porte la signature de son auteur. Sa Grandeur n'entend accorder désormais l'*Imprimatur* que pour autant qu'on ait satisfait à cette condition, et que les noms des auteurs puissent être imprimés à la suite de leurs articles. Pour vous faciliter l'accomplissement de ce qui est exigé, j'ai fait remettre à l'imprimeur des *Mélanges* les articles qui étaient joints à votre lettre et qui sont destinés à former le premier cahier de la prochaine Série de cette publication. Agréez, etc. » — Au haut de cette lettre, nous lisons ces mots écrits par M. Loiseaux : *Gardez bien cette lettre.* Ainsi donc, Mgr de Montpellier exigeait, même avant tout examen, que les articles fussent signés du nom de leur auteur ; et pour obtenir l'*Imprimatur,* les noms devaient même paraître dans la Revue. L'ordinaire avait-il le droit d'exiger ainsi la publication du nom d'écrivains anonymes ? Les rédacteurs des *Mélanges Théologiques* ne le pensèrent pas, et ils déférèrent le cas à la Nonciature de Bruxelles. Sur ce, Mgr de Liége dénonça les *Mélanges* à Rome.

Sollicités et impatients de reparaître, n'apprenant rien ni de Bruxelles ni de Rome, les rédacteurs engagèrent leur éditeur à se plaindre auprès du Nonce des dommages subis dans ses affaires par l'arrêt des *Mélanges Théologiques.* M. Lardinois écrivit le 8 mars 1854, et le 5 avril il communiquait à M. le professeur Loiseaux la réponse qu'il venait de recevoir. « J'ai reçu lundi la réponse du Nonce à ma demande du 8 mars. (M. Falise m'écrit qu'il vous en a parlé.) — Après des préliminaires insignifiants, le Nonce me dit : « Je regrette, M., de ne pas être en état de vous donner aucune espèce de renseignement relativement à cette affaire, ni pouvoir vous donner aucune nouvelle sur la continuation de la publication des Mélanges. Si j'avais quelque communication à vous faire, vous pouvez être

Digitized by Google

sûr que j'y mettrais tout l'empressement, que la situation que vous m'avez exposée, demande. » — Voilà sans doute une réponse qui n'en est pas une... »

Quant à la dénonciation à Rome, voici ce qu'en disait M. Falise lui-même en 1880 : « Lorsque Mgr de Montpellier fut préconisé Evêque de Liége, son premier soin fut de faire la guerre aux *Mélanges Théologiques,* dont j'étais le directeur apparent. Il me fit savoir que son prédécesseur Mgr Van Bommel, avait approuvé cette publication, mais que lui ne l'approuverait plus ; que bien mieux, il allait la déférer à la Congrégation de l'Index. C'était jouer dans notre jeu. De notre côté, nous envoyâmes les volumes parus à Rome, et nous demandâmes que l'Évêque reçût du Souverain Pontife l'ordre de continuer à approuver la publication. Quoique réduits à nos seules forces, sans appui, sans protecteur, nous remportâmes la victoire. *L'Evêque était obligé d'approuver les livraisons qui lui seraient soumises. En outre, on lui faisait un devoir de nous avertir de la décision du Saint-Siège.* IL NE L'A JAMAIS FAIT (1). Par là, les *Mélanges* durent cesser de paraître en Belgique, et il leur fallut chercher un refuge en France, pour y reparaitre sous un autre nom, quelques années après. Je n'ai connu la décision de Rome que 10 à 12 ans après, et je tiens les détails de l'affaire de la bouche d'un vénérable chanoine de Liége, M. H... »

Le jeune abbé Loiseaux s'imposa une somme énorme de travail, à l'époque où il était professeur au Grand Séminaire de Tournai (1847-54). Si ses leçons de Droit et d'Histoire enthousiasmaient ses élèves, c'est qu'il les préparait avec le plus grand soin. Quant aux *Mélanges Théologiques*, où il tenait le rôle principal, il avait à fournir la matière, avec le seul concours de M. l'abbé Falise, pour quatre gros cahiers par an. La première année de son professorat, il revit, annota et adapta à notre législation belge le *Compendium de Justitia* de Carrière qui parut en 1848 et dont il fallut faire un nouveau tirage en 1849. L'année suivante, il fit un travail identique sur le *Compendium de Contractibus* du même auteur (1850) et sur le *Code Civil* commenté par Mgr Gousset (1850). Nous avons hésité quelque peu à placer ce dernier travail dans la bibliographie de M. Loiseaux : il nous est revenu depuis, et de divers côtés, qu'il est sans le moindre doute l'auteur des annotations et des *Notes de*

(1) C'est M. Falise lui-même qui souligne dans « *Mgr Dumont devant l'histoire* » p. 58. Nous avons tout lieu de croire qu'il est l'auteur de ce livre. In-8° Bruxelles Tillot 1880.

Digitized by Google

l'Editeur belge, au nombre de plus de 900, dans l'édition belge de l'œuvre de Mgr Gousset (1). Au cours des trois premières années du même professorat, il corrigea la traduction mal faite par MM. Goschler et Audley de l'*Histoire universelle de l'Eglise* par Alzog, il y ajouta de nombreuses et judicieuses notes critiques, et fit de cet ouvrage une édition belge (1851) qui est très estimée et qui demeure toujours très recherchée (2). Et au milieu de tout ce travail, il put encore trouver le temps de revoir et d'annoter les trois volumes de la *Correspondance de Rome (Edition de Liége)* qui parurent en 1851, 1852 et 1856 (3).

M. le professeur Loiseaux quitta le Grand Séminaire de Tournai en août 1854, après sept années d'un brillant professorat. Nous ne nous étonnons pas de devoir constater que le surmenage auquel il s'était livré avait épuisé ses forces. La lettre, adressée par M. Lardinois de Liége à M. le professeur de Tournai le 7 avril 1854 et dont nous parlions tout à l'heure, en témoigne : « J'ai appris, écrit-il en terminant, avec le plus grand plaisir par M. Falise que vous étiez allé le voir dernièrement et que votre santé s'améliorait ; je fais des vœux sincères pour que cet état continue ». Un intime ami du T. R. P. Piat nous disait, il y a peu de temps, tenir de lui-même qu'à la fin de son professorat il était à ce point épuisé qu'il dut renoncer à ses fonctions, et demanda à Mgr Labis de pouvoir aller se dévouer dans une petite paroisse de campagne. Il fut nommé, le 16 août 1854, à la cure d'Ellignies-Sainte-Anne (4). Le grand air et plus de modération dans le travail de l'esprit, surtout au début, le rétablirent quelque peu, et lui permirent de se mettre avec M. Falise à la publication de la *Revue Théologique* qui succéda aux *Mélanges Théologiques* en février 1856 (5). Il put même faire savoir à M. Casterman, au début de 1859, que son état de santé s'était beaucoup amélioré et lui permettrait de se remettre à l'étude et à la continuation de son *Traité des Fabriques* (6). Bien plus, ce fut dans les premières années de sa résidence à Ellignies-Sainte-Anne qu'il composa son *Traité canonique du Jubilé,* qui parut en 1859 et dont nous allons parler aussitôt.

Un mot encore de la *Revue Théologique,* pour terminer notre récapitulation. Elle eut pour éditeur en France M. Jouby, de

(1) *Et. Fr.* XXVIII p. 228-34.
(2) *Ibid.* p. 235-40.
(3) *Ibid.* p. 222-28.
(4) *Ibid.* p. 230 not. (3).
(5) *Ibid.* p. 219.
(6) *Ibid.* XXIX p. 269, 270 et 274.

Digitized by Google

Paris. Elle fut d'abord imprimée dans le diocèse de Versailles, et y obtint l'*Imprimatur* dans tout le cours de sa première année 1856. Toutefois cette approbation, sans laquelle Monsieur Loiseaux n'aurait plus voulu paraître, rencontra dès le début de sérieuses difficultés. En France, comme autrefois en Belgique, la plupart des Evêques et leurs Censeurs y attachaient un sens positif alors qu'elle n'a qu'un sens négatif. De là, opposition de leur part et menace de refuser l'*Imprimatur* dès que les idées des rédacteurs ne cadraient pas avec les leurs. Lorsque le Censeur de Versailles eut pris connaissance des premiers articles de M. Loiseaux, il courut aussitôt dire à M. Jouby qu'ils ne pouvaient paraître, et il écrivit aux rédacteurs : « Vos articles sont solides, érudits, mais conçus dans un mauvais esprit ». Ajoutons à cela que M. Bouix d'une part, et de l'autre quelques Abbés de Paris, cherchèrent dès la première année à prendre la *Revue Théologique* sous leur direction. Ils voulaient, disaient-ils, étendre son cadre ; ils désiraient la rédiger selon l'esprit et pour l'utilité des *Conférences ecclésiastiques* de France. En réalité ils voulaient devenir les maîtres de la *Revue Théologique ;* ils désiraient écarter dans un avenir prochain les rédacteurs anonymes de Belgique. MM. Loiseaux et Falise s'opposèrent à ces prétentions ; ils obtinrent de publier leurs articles, qui ne rappelaient d'ailleurs que les lois et les pratiques de la Sainte Eglise ; mais au début de la deuxième année (1857), Mgr de Versailles leur retira son approbation. La *Revue Théologique* comptait alors 1600 abonnés : c'était beaucoup, écrivait de Rome Mgr Baillès l'ancien Evêque de Luçon. Ils passèrent, dans le diocèse et dans la ville épiscopale même d'Arras, où ils se rencontrèrent chez le même imprimeur avec la *Revue des Sciences Ecclésiastiques* dirigée par M. l'abbé Bouix. Mgr Parisis, Evêque d'Arras leur accorda l'*Imprimatur* jusqu'en février 1861. Il y eut alors un nouvel arrêt, et en Juillet de la même année parut à Louvain, avec l'approbation de l'Archevêque de Malines, la *Revue Théologique Belge* qui ne vécut que deux ans. Elle interrompit brusquement sa publication en mai 1863. Nous disions en terminant notre dernier article, dans les *Etudes Franciscaines* de mars 1913, que rien ne laissait soupçonner le motif de cette disparition (1). Nous verrons plus loin qu'il ne faut en chercher la raison que dans les prétentions exagérées de M. Jouby.

(1) *Et. Fr.* XXVIII p. 219-22, XXIX p. 260-87.

Digitized by Google

*
* *

Tout ce que nous avons écrit jusqu'ici dans les *Etuaes Franciscaines,* concernait les travaux et les œuvres anonymes de M. Loiseaux : les ecclésiastiques mêmes ignoraient généralement qu'il en fût l'auteur. Il n'y eut d'exception que pour son travail sur l'*Histoire universelle de l'Eglise* par Alzog et pour la *Revue Théologique Belge.* Dans la suite, nous n'aurons plus à parler que d'œuvres connues et partant nous pourrons être plus bref. Voici d'abord son *Traité du Jubilé* qui parut en 1859. Quelle en fut l'occasion ? Les Jubilés de 1850, 1851 et 1858, très rapprochés et célébrés dans une forme inaccoutumée, y furent certes pour quelque chose. En 1850, le Pape Pie IX, n'ayant pu à raison des circonstances proclamer le Jubilé de l'année sainte pour la ville de Rome, accordait le 25 juillet un Jubilé pour l'univers catholique tout entier : Il durerait 30 jours à choisir par l'évêque de chaque diocèse qui de plus pourrait en fixer les conditions. M. l'abbé Loiseaux, jugeant d'après les précédents, n'avait attendu le Jubilé qu'en l'année 1851, et il se proposait de traiter à cette occasion dans les *Mélanges* toutes les questions se rattachant aux indulgences jubilaires. Le Jubilé venant plus tôt et sous une forme inattendue, il se contenta de publier l'Encyclique pontificale et promit, si des doutes surgissaient ou si des explications étaient demandées par les abonnés, de réunir le tout en un article pour le prochain numéro. C'est ce qui eut lieu. Dans le cahier suivant, M. Loiseaux publia une étude sur le *Jubilé de l'année sainte,* où il ramène à trois les difficultés qu'on pouvait soulever à l'occasion du Jubilé : sa nature, les conditions prescrites pour le gagner, les privilèges y attachés (1). L'année suivante, alors que le Jubilé était déjà clos, la *Bibliographie Catholique* de Paris relevait en ces termes l'étude faite par M. Loiseaux : « Quoique aujourd'hui le jubilé soit terminé, cette dissertation conserve toujours son utilité » (2). En 1851, Pie IX adressait aux Evêques du monde catholique deux encycliques portant la même date du 21 novembre. Le Pape sollicitait les prières des chrétiens, les engageait à la pénitence et, leur ouvrant le trésor de l'Eglise, accordait un nouveau Jubilé. Cette fois encore, il en fixait la durée à un mois au choix des Evêques, mais il en déterminait lui-même les conditions. M. Loiseaux, publiant la première Encyclique *Exsultavit,* manifesta l'intention

(1) *Mél. Théol.* 4e Série 1850-51 p. 459-61, 562-618.
(2) 12e année 1852-53 n. 183 p. 323.

Digitized by Google

de ne pas revenir sur cette matière ; puis, donnant dans le cahier suivant la deuxième *Ex aliis,* il y ajoutait une étude faite sur le même plan que la précédente (1).

Les articles de M. Loiseaux furent très remarqués dans le diocèse de Tournai, où les *Mélanges Théologiques* étaient très répandus. On se chuchottait à l'oreille que cette Revue était dirigée par M. le professeur Loiseaux et qu'il était l'auteur des études sur le Jubilé. Les séminaristes en parlaient jusque dans le cours, surtout en 1853 où il exposa pour la deuxième fois le traité du Jubilé (2). Un jour, il les initia même à un conflit qu'il avait eu avec Mgr l'Evêque au sujet du mode de publication de l'un des Jubilés (3). Ils mirent la circonstance à profit pour demander à leur professeur la publication de son traité. Puis, lorsque M. Loiseaux fut devenu en 1854 curé d'Ellignies-Sainte-Anne, ses confrères des paroisses avoisinantes, d'autres prêtres amis intimes et même des membres éminents du Clergé de Tournai, lui demandèrent de publier non seulement son traité du Jubilé mais tout son Cours de Droit Canon. La grande modestie qui caractérisait M. Loiseaux l'empêcha de se rendre à de si vives et si nombreuses sollicitations. Il hésitait toujours, lorsque dans le Consistoire secret du 25 septembre 1857 le Pape Pie IX annonça une Indulgence Plénière en forme de Jubilé, à gagner dans l'univers entier au cours de l'année suivante (4). A cette occasion, les amis de M. Loiseaux revinrent à la charge

(1) *Mél. Théol.* 5e Série, 1851-52, p. 487-91, 574-631.

(2) Nous avons reçu, l'année dernière, les cahiers de cours de deux anciens élèves de M. Loiseaux : M. l'abbé Charles Sury (né à Chimay en 1825, devenu prêtre en 1851. Il était l'oncle de notre T. R. P. Désiré de Mons, Charles Sury, actuellement missionnaire-capucin au Punjab, dans les Indes Anglaises, et Secrétaire de Mgr l'Evêque de Lahore) et M. l'abbé Etienne Bruaux (né à Gerpinnes en 1827, et prêtre depuis 1854). Les dates de prêtrise et celles rencontrées dans les cahiers de cours nous ont révélé, que le premier est entré au Séminaire de Tournai en Octobre 1847 et a suivi la première moitié des cours de M. Loiseaux, que le second y est arrivé en octobre 1850 et suivit les mêmes cours jusqu'en 1853. Ces cahiers très bien tenus nous ont permis, d'abord de combler les deux vides que nous avions eu le regret de constater dans les manuscrits de M. Loiseaux (v. *Et. Fr.* XXVIII not. (2) p. 229-30), puis de préciser les deux époques auxquelles M. le professeur Loiseaux avait donné le traité du Jubilé : Ce fut une première fois au début de 1848, une deuxième fois au début de 1853.

(3) *Et. Fr.* XXVIII p. 230 not. (3).

(4) M. Loiseaux se contenta de reproduire l'Allocution consistoriale et de publier les pièces officielles concernant le Jubilé. Il déclara qu'il ne reviendrait pas en ce moment sur les questions examinées dans les *Mélanges*, mais qu'il résoudrait les difficultés présentées par les abonnés. Il le fit en effet, six mois plus tard, en répondant à deux consultations, l'une au sujet de l'aumône, l'autre à propos de la visite des églises *(Rev. Théol.* 3e Série 1858 p. 1-11, 380-84).

Digitized by Google

et il se décida à publier son cours et à commencer par la publication d'un traité sur le Jubilé. Voici ce qu'il en dit lui-même dans la préface de son livre : « Sollicité depuis longtemps par mes amis de publier le résultat de mes longues études canoniques, je me suis enfin décidé à satisfaire leurs désirs. Comme prémices de mon cours, où ils reconnaîtront les doctrines de l'Université de Louvain et celles de Rome que j'ai eu le bonheur d'habiter, je leur offre un Traité qui, Dieu aidant, sera bientôt suivi d'autres, s'il reçoit un accueil favorable... Dès la première annonce du Jubilé, le désir d'être utile, selon la mesure de mes forces, me fit prendre la résolution de recueillir, revoir et coordonner mes notes sur la matière. Sans différer, je me mis à l'œuvre dans l'espoir fondé de la terminer à temps ».

Malgré tout l'empressement de M. l'abbé Loiseaux à se mettre à la rédaction française de son traité, nous ne pensons pas qu'il lui eut été possible de faire paraître son ouvrage avant l'ouverture de l'année jubilaire. Quelle somme de travail ne lui a-t-il pas fallu s'imposer ! Toutes les pages de son cours manuscrit sont partagées en deux colonnes égales. Celle de droite porte le texte latin par demandes et par réponses. Celle de gauche est le plus souvent toute couverte de notes et de renvois aux auteurs. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait encore écrit dans sa préface : « Comme il arrive à tout auteur qui travaille sérieusement à un livre sérieux, je me trouvai arrêté presque à chaque page. Relire mon ouvrage ; vérifier mes citations ; consulter et confronter les auteurs ;... peser les raisons pour et contre ; éclairer les doutes; combattre par voie d'autorité les erreurs qui se glissent dans l'accomplissement des clauses et des conditions prescrites, tant pour la célébration du Jubilé que pour gagner l'indulgence; examiner, étudier, résoudre les cas nombreux qui se pressent à la suite de ceux qui ont été décidés déjà : certes, c'était là une besogne rude, longue, sérieuse ». Voilà, décrite par M. Loiseaux lui-même, la méthode de travail que nous lui avons toujours connue. Il poursuit : « Et je ne pouvais lui consacrer mes heures de la journée ; le soin de ma paroisse les réclamait. Je lui donnai mes nuits. Voilà pourquoi mon travail s'est fait attendre. Vient-il trop tard ? Non, à mon avis ; car ce traité n'est pas spécial seulement au dernier Jubilé ; ce n'est pas un ouvrage de pure circonstance » (1). Quoi qu'il en soit, trois lettres cueillies dans

(1) Traité canonique et pratique du Jubilé, à l'usage du clergé. Ouvrage dans lequel sont résolues les difficultés qui se rencontrent dans la célébration des diverses espèces de Jubilés ; par J. Loiseaux, ancien professeur de droit canonique au Séminaire de Tournai. In-12 de VIII-768 p. H. Casterman Tournai.

Digitized by Google

la Farde-Casterman établissent que, loin d'être prêt pour la fin de décembre 1857, il n'a pu envoyer son manuscrit à l'imprimeur qu'une année plus tard et que le tirage du premier cahier n'a pu se faire qu'après le 2 mars 1859. Le 13 décembre 1858 M. Loiseaux priait M. Casterman de lui retourner son manuscrit pour le confronter avec un document qui devait lui être communiqué par l'évêché de Bruges ; le 26 février 1859 il annonçait au même l'arrivée du document avec une très aimable lettre de Mgr Malou ; et le 2 mars seulement il lui indiquait les ajoutes à faire à la note deuxième de la quatrième page et la place à donner au document. Ajoutons qu'il s'agissait de l'encyclique écrite au nom du Pape Boniface VIII par son secrétaire Sylvestre (1).

M. Loiseaux, toujours aimable et surtout bien humble, demandait à M. Casterman dans la lettre du 26 février dont nous venons de parler, quelles étaient ses préférences au sujet de la table à placer à la fin de son Traité : Désirait-il une table alphabétique, ou bien une table détaillée des numéros dans le genre de celles de Carrière ? M. Casterman sachant qu'il était malade lorsqu'il se rendit en 1854 à Ellignies et qu'il s'était surmené depuis qu'il y était pour la rédaction de son Traité, lui répondit dès le 28 : « Une table alphabétique serait excellente ; mais n'est-ce pas trop à faire pour vous ? » M. Loiseaux lui fait savoir, dans la lettre du 2 mars, qu'il va faire une table alphabétique, qu'il s'y met aussitôt et que cela ne sera pas long. Le 21 avril il lui annonce l'envoi de la préface et de la table. Nous constatons que l'ouvrage de M. Loiseaux a une table non pas alphabétique mais analytique (2). Nous ne le regrettons pas, car il nous semble qu'il n'aurait pu mieux faire : on y trouve une analyse complète et très détaillée de tout le Traité, aussi les *Etudes Religieuses,* comme nous verrons tout à l'heure, en firent-elles un grand éloge.

Le *Traité canonique* de M. Loiseaux n'a pu paraître, tout au plus tôt, que dans les premiers jours de juillet 1859. La feuille de titre fut imprimée en dernier lieu, et elle porte l'approbation de l'Ordinaire qui est du 30 juin 1859. Cet ouvrage n'eut jamais qu'une édition, et la *Bibliographie Nationale* (3) fait erreur lorsqu'elle mentionne deux éditions, l'une en 1857, l'autre en 1869. La date de 1857 est certainement erronée : L'*Impri-*

(1) Voir *Ibid.* p. 4 not. (2) et aux *Documents* n. III p. 701-05.
(2) *Ibid.* p. 731-68.
(3) T. II p. 546.

Digitized by Google

matur est du 30 juin 1859 ; la *Revue Théologique* (1), annonçant l'ouvrage au moment de son apparition, le dit édité en 1859; au dos des exemplaires brochés — et nous en avons encore vu plusieurs chez M. Casterman en 1912 — se trouve le millésime 1859. Quant à la nouvelle édition de cet ouvrage, soit en 1869, soit à une autre époque, elle n'existe pas : L'exemplaire, qui fut à l'usage du T. R. P. Piat, est très religieusement conservé. Il est rempli de notes écrites de sa main et tenant son Traité à jour. Cela pourrait peut-être prouver qu'il avait l'intention d'en faire plus tard une nouvelle édition, mais de fait il ne l'a jamais réédité. Aux Jubilés qui suivirent la publication de son Traité, il donna dans la *Nouvelle Revue Théologique,* ou bien des *Etudes sur le Jubilé,* ou bien des *Annotations* sur le texte des Actes Pontificaux, ou bien encore des *Réponses* aux consultations. Il y renvoie fréquemment à son *Traité canonique et pratique du Jubilé,* jamais il ne parle de nouvelle édition, et l'on trouve toujours ses renvois dans l'édition de 1859 exactement à l'endroit indiqué (2).

Parmi les papiers qui nous furent communiqués par la Maison Casterman nous avons trouvé la longue liste des Prêtres, Chanoines et Evêques, auxquels M. Loiseaux avait ordonné d'envoyer un hommage de son livre. Nous y avons aussi rencontré la copie d'une lettre latine qui devait être adressée, au nom de M. l'abbé Loiseaux, à S. S. Pie IX en même temps qu'un exemplaire du Traité : Il y implorait la bénédiction du Saint-Père sur lui, sur ses travaux et sur les ouvrages de droit canon qu'il se proposait d'éditer (3). Nous pensons bien que ce dernier envoi aura été fait, mais nous n'avons trouvé aucune réponse de Rome parmi les papiers recueillis chez le T. R. P. Piat. Entre les nombreuses lettres de félicitation, nous aimons à signaler la suivante de Mgr Malou, datée de Bruges le 23 novembre 1859 : « Monsieur le Curé. Vous avez la bonté de songer

(1) 4e Série 1859 p. 449.

(2) Voir *Nouv. Rev. Théol.* 1869 p. 408-42 ; 1875 p. 5-25, 159-75, 229-36, 338-40 437-49, 460-79, 538-45, 636-39 ; 1879 p. 89-106, 136-39, 220-23 ; 1881 p. 113-21, 249-64 ; 1886 p. 5-103*, 293-322. En 1900, les articles sur le Jubilé de l'année sainte sont signés des initiales J. V. Il y est souvent renvoyé au *Traité du Jubilé* par J. Loiseaux (R. P. Piat) Voir spécialement p. 73.

(3) Farde-Casterman L. 86.

* La longue étude sur le Jubilé de 1886 dans la *Nouv. Rev. Théol.* de cette année, à laquelle nous renvoyons ici et dont le T. R. P. Piat est l'auteur, fut publiée séparément avec l'approbation de l'Ordinaire de Tournai, et forme un fascicule de 106 pages sous le titre *La Bulle du Jubilé et son Commentaire.* In-8 Vve H. Casterman, Tournai 1886.

Digitized by Google

à moi, pour m'offrir votre *Traité sur le Jubilé* qui vient de paraître. Je vous en remercie et vous en félicite. Un rapide coup d'œil que je viens d'y jeter, m'a permis de voir que vous avez donné à votre sujet tous les développements nécessaires, et que vous l'avez traité avec la précision et l'exactitude que la matière réclamait. Puisse ce volume, fruit de vos labeurs, faire tout le bien que vous en attendez, et ouvrir les voies à d'autres volumes non moins utiles. Je me recommande à vos prières, M. le curé, et je vous prie de recevoir l'assurance de mon dévouement bien affectueux. † J. B. évêque de Bruges ».

Notons enfin l'appréciation de deux ou trois périodiques de l'époque. « M. l'abbé Loiseaux est de nos amis, dit la *Revue Théologique* (1) ; mais c'est parce qu'il est de nos amis que nous croyons devoir apporter plus de sévérité à l'examen du livre qu'il vient de publier ». Après en avoir reproduit la préface, elle écrit : « Tout ce que l'auteur annonce, il l'a fait. Il suffit d'ouvrir son livre pour comprendre avec quelle exactitude scrupuleuse il l'a composé. Ce qu'on y admire le plus, c'est la netteté d'exposition, la clarté d'expression qui dit précisément ce qu'il veut faire dire. On peut affirmer qu'il n'y a pas un mot de trop dans ce volume, et malgré cette concision on ne saurait trouver... une question qui ne puisse être saisie de tout le monde. » Puis elle expose le plan et la division de l'ouvrage, et fait cette réflexion : « L'auteur a examiné une foule de questions douteuses. Toujours il rapporte les opinions contraires avec les auteurs et les raisons qui les appuient, puis il donne son sentiment motivé. Mais il n'est pas esclave de ses devanciers, et guidé par un jugement presque toujours sûr, il sait distinguer dans une opinion ce qu'elle a de fondé, ce qu'elle renferme de peu exact, et il fait les parts en toute simplicité et vérité ». Après l'examen critique de quelques points, sur lesquels elle n'est pas tout à fait d'accord avec M. Loiseaux, elle déclare cependant que « le *Traité du Jubilé* est un ouvrage consciencieux, travaillé avec le plus grand soin, n'évitant aucune difficulté, et puisant aux sources les plus pures. Ce traité, à lui seul, peut tenir lieu de tous les autres, et nul autre ne peut le remplacer à notre époque ». Elle ajoute en terminant : « Nous remercions donc sincèrement M. Loiseaux de la bonne pensée qu'il a eue de nous communiquer une partie du fruit de ses longues études, et nous l'invitons à persévérer dans la voie dans laquelle il vient d'entrer avec tant de succès. Puisse-t-il

(1) 4e Série 1859 p. 449-58.

Digitized by Google

surtout nous doter bientôt d'un Cours de Droit Canon approprié à la législation moderne. Il ne pourrait mieux répondre au vœu général ».

La *Bibliographie Catholique* de Paris (1) ne fait à vrai dire que l'analyse de l'ouvrage. Toutefois, les réflexions faites au passage méritent d'être notées. Elle a remarqué la *Note de l'éditeur* parlant des cinq années passées par l'auteur à l'Université de Louvain, de ses deux années d'études et de recherches à Rome, des sept années de son professorat au Grand Séminaire de Tournai (2). Elle reconnaît que « quatorze années de travail sont déjà une garantie en faveur de ce livre ». Puis, appelant M. L'abbé Loiseaux un *savant canoniste,* elle dit que dans son traité il expose toujours l'opinion de ses adversaires et donne les motifs de ses préférences. On y remarque surtout, ajoute-t-elle, la réfutation de Viva et de Collet sur la probabilité des opinions en matière de Jubilé, celle de Diana sur la reviviscence des indulgences jubilaires. Elle déclare enfin que cet ouvrage se recommande de lui-même, comme un précieux manuel sur tant de questions si controversées et si intéressantes.

Les *Etudes* des Pères de la Compagnie de Jésus arrivèrent un peu en retard, mais elles firent en 1870 (3) un très bel éloge de l'ouvrage. Le Souverain Pontife Pie IX, par ses Lettres Apostoliques *Nemo certe* du 11 avril 1869, avait promulgué le *Jubilé du Concile* qui commencerait le 1er juin et durerait jusqu'à la fin du Concile. M. le chanoine Loiseaux, publiant dans la *Nouvelle Revue Théologique* qu'il venait de fonder l'Encyclique du Pape, y ajouta un assez long commentaire (4). Il avait fait celui-ci sur le même plan que ceux des *Mélanges* en 1850 et 1851, et il y avait appliqué les enseignements de son *Traité du Jubilé,* auquel il renvoyait presque à chaque page. Les *Etudes* des Pères Jésuites furent sans doute frappées par l'érudition tant du commentaire que du traité. Le critique des *Etudes* donna de l'auteur et de l'ouvrage l'appréciation que voici : « M. le chanoine Loiseaux se présente à nous avec des garanties de science et de travail. Ne lirait-on que la table, on voit tout d'abord que l'auteur possède sa matière, et qu'il l'a approfondie. En effet, avant de toucher à tant de points de doctrine, théologie,

(1) XXIII 1860 p. 435-37.

(2) Voir le *Traité* de M. Loiseaux, préface p. V.

(3) *Etudes religieuses, historiques et littéraires,* 15e année, 4e Série V, 1870, p. 314-16.

(4) *Nouv. Rev. Théol.* 1869 p. 408-32.

Digitized by Google

morale et droit canon, il s'y était préparé par de laborieuses recherches. C'est dans l'Université catholique de la Belgique, à Louvain, qu'il s'est initié à la science du droit canon ; mais il a voulu donner à sa doctrine une confirmation plus ample, et Rome a été pour lui une pierre de touche, où toutes ses études ont subi leur légitime contrôle. La question de l'indulgence du jubilé est complexe ; la lecture seule de la bulle du Souverain Pontife qui l'accorde ne suffit pas pour en bien saisir l'étendue et les différences. Rechercher dans les travaux de Benoît XIV tout ce qui a été réglé sur cette matière, n'est pas chose facile. Aussi faut-il savoir gré à ceux qui, dans un but d'utilité commune, simplifient ce travail et offrent au clergé un ouvrage sérieux et cependant relativement abrégé ». Suit le plan de l'ouvrage, puis : « Comme on le voit, l'abondance des matières offre un ensemble susceptible de développements considérables. Aussi ne doit-on pas s'étonner que 750 pages environ leur soient consacrées. Ce n'est pas trop pour énumérer tant d'opinions contradictoires, les discuter et présenter celle qui paraît la mieux fondée en raison ou en autorité... Au reste, M. le chanoine Loiseaux se montre toujours fort impartial. Si l'on voit dans les discussions qu'il est canoniste, l'amour de la loi ne lui fait point oublier la loyauté et la justice; il affirme son opinion, mais avec modestie et avec une certaine bonhomie fine qui dispose en sa faveur. L'adversaire ne se voit jamais condamné sans une sorte d'excuse. Bien plus, dans un grand nombre de cas, les opinions contraires sont mises en présence avec un soin également consciencieux, afin de laisser à la liberté les droits qu'elle peut revendiquer. — Si le temps ne permet pas à tous de lire complètement ce traité sur le jubilé, nous devons remercier l'auteur d'avoir prévu cette impossibilité. La table des matières est parfaitement faite ; tout y est classé, indiqué et quelques instants suffisent pour trouver le point à discuter. JE NE CROIS PAS TROP M'AVANCER EN PLAÇANT A LA TÊTE DE TOUS LES OUVRAGES ÉCRITS EN FRANÇAIS SUR LE JUBILÉ, LE LIVRE DE M. LOISEAUX ».

* * *

Au moment où paraissait le *Traité canonique et pratique du Jubilé à l'usage du clergé,* M. l'abbé Loiseaux songeait à en publier un abrégé. Dès le 24 juillet 1859, il écrivait à M. H. Casterman et lui demandait ce qu'il pensait d'un *Petit Manuel*, extrait ou résumé du grand ouvrage et à l'usage des

Digitized by Google

fidèles, afin que cela fût prêt pour le prochain Jubilé. L'éditeur de Tournai fut heureux d'accueillir cette proposition. Toutefois ce *Petit Manuel du Jubilé* ne parut qu'en 1865 (1). Il comprend deux parties. La première est un exposé sommaire, simple et clair des principes et des règles concernant le Jubilé. Il permet aux fidèles et à ceux qui peuvent être appelés à leur donner un conseil de résoudre tous les doutes, toutes les difficultés qui pourraient se présenter en temps de Jubilé. La deuxième partie donne un choix de *Prières diverses* très belles, bien pratiques en tout temps, très opportunes surtout pendant le Jubilé. Aussi pourrait-on regretter qu'elles ne soient pas annoncées en tête du livre. Quiconque ne l'examine pas en détail, ou ne parcourt pas la table, ignorera les belles prières qui s'y trouvent.

Le 24 février 1865, M. Loiseaux faisait savoir à M. Casterman qu'il avait demandé l'approbation pour le *Petit Manuel* à M. le Vicaire-Général Descamps, et que celui-ci non content d'un simple *Imprimatur* voulait y placer un mot élogieux pour l'auteur. Il avait même demandé à M. Loiseaux de lui préparer une formule. S'étant excusé, M. Loiseaux fut prié d'en demander une à M. Hallez, et dans sa lettre il chargea M. Casterman de transmettre à ce dernier les désirs de M. le Vicaire Général. Voici en quels termes cette approbation est conçue : « Ce petit manuel, abrégé du savant Traité que l'auteur a publié sur le Jubilé, résout avec toute la lucidité désirable les diverses questions qui peuvent intéresser, relativement au Jubilé. Nous ne pouvons que féliciter et remercier le pieux et docte auteur d'avoir su si bien se mettre à la portée de tous. Tournai, 7 avril 1865. A. P. V. Descamps, Doct. en Théol. et Vic. Gén. ». On pourrait s'étonner que le *Petit Manuel* porte une approbation laudative, alors que le *Traité canonique* n'a qu'un *Imprimatur* du même M. Descamps. Nous pensons que M. le Vicaire Général aura voulu réparer un oubli.

Dans cette même lettre du 24 février 1865, nous trouvons une preuve de la minutieuse exactitude que M. Loiseaux voulait dans tous ses travaux. Il avait remarqué la veille dans le *Journal de Bruxelles* une décision de la Sacrée Pénitencerie datée du 20 janvier 1865. Elle nécessitait l'adjonction de quelques phrases à certains endroits du *Petit Manuel*. Il envoie aussitôt à M. Casterman les ajoutes à faire et lui indique où il doit les

(1) Petit manuel du jubilé à l'usage des fidèles qui veulent le faire saintement, par le chanoine Loiseaux, ancien professeur de Droit Canonique au Séminaire de Tournai, auteur du *Traité du Jubilé*. In-32 de IV-371 p. H. Casteman, Tournai, 1865.

Digitized by Google

placer. A l'aide de la lettre de M. Loiseaux, nous les avons recherchées et nous les avons trouvées aux pages 69, 76 et 92.

La Farde-Casterman, où nous avons trouvé les deux lettres dont nous venons de parler, nous a également conservé les noms de ceux auxquels M. Loiseaux fit envoyer un hommage de son *Petit Manuel*. Nous n'y avons pas rencontré le nom du Cardinal Bizzarri (1) et nous croyons que M. Loiseaux n'aura envoyé lui-même un exemplaire à Son Eminence qu'en mars 1867. Nous avons en effet trouvé une lettre, datée de Rome le 30 juin 1867, écrite de la main du Cardinal et adressée *A M. le Chanoine Loiseaux à Tournay* (2). Elle accuse réception de la lettre du 26 mars de M. Loiseaux, ainsi que d'un opuscule écrit par lui, et l'en remercie. Son Eminence n'indique pas le titre du livre reçu, elle ne dit mot de son objet ; mais nous ne saurions vraiment pas à quelle autre œuvre de M. Loiseaux appliquer le contenu de cette lettre, d'autant plus qu'elle parle d'un petit livre *opusculo*, et qu'elle engage M. le Chanoine Loiseaux à continuer la publication de livres aussi utiles au peuple chrétien. C'est par ailleurs le seul ouvrage de petit format qu'à notre connaissance M. Loiseaux ait édité. Voici maintenant la lettre du Cardinal. « Rev. Domine. Accepi epistolam tuam die 26 Martii currentis anni datam una cum opusculo a Te opportune et sapienter exarato. Idcirco quam maximas Tibi gratias ago. Qui epistolam Roman tulit ad me non accessit, eumque non vidi. — In usum Secretariæ S. C. EE. et RR. edidi quoddam volumen (bene, an male nescio), cui titulus Collectanea (1). Summopere cupiebam in significationem mei erga Te grati animi illud ad Te mittere ; sed cum sit aliqualis molis neminem inveni, qui volumen transferre vellet. Quapropter si aliquem latorem habeas, qui Romam adveniat, eidem librum tradam. — Perge in edendis libris, qui ad Ecclesiæ, et populi christiani utilitatem conducunt. Interim ego Tibi fausta omnia adprecor a Domino. Romæ die 30 Junii 1867. Addictissimus A. Card. Bizzarri ».

Les *Etudes* dont nous parlions tout à l'heure, tout en faisant l'éloge de l'auteur et du *Traité du Jubilé*, relevaient aussi le mérite et la grande utilité du *Petit Manuel du Jubilé*. « Le pre-

(1) Il fut élevé au Cardinalat le lundi 16 mars 1863. Voir *La Civiltà Cattolica*, Anno 14 1863 vol. 2 p. 118-19.

(2) M. l'abbé Loiseaux, curé à Ellignies-Sainte-Anne depuis le 16 août 1854, avait été nommé Vice-Doyen du district de Quevaucamps le 14 octobre 1862 et Chanoine honoraire le 6 janvier 1863. En juillet de la même année, il refusa le Décanat de Belœil. Le 20 juin 1865, il fut créé *Chanoine Titulaire* de la Cathédrale. Il dut alors quitter sa chère paroisse d'Ellignies et aller se fixer à Tournai.

Digitized by Google

mier, avaient-elles écrit au début de l'article, est un traité théologique, et par conséquent destiné au clergé ; le second veut éclairer le public chrétien ». Reprenant cette idée à la fin de l'article, les *Etudes* disaient : « Le livre de M. Loiseaux s'adresse au clergé, c'est vrai, et à ce titre c'est un livre spécial. Mais autrefois la science théologique n'était pas un patrimoine exclusif. Les esprits distingués, s'ils n'approfondissaient pas les difficultés comme le feraient des docteurs, voulaient du moins ne pas demeurer dans une ignorance absolue. Au reste, un abrégé, à l'usage des gens du monde, a été publié par le même auteur. Ainsi tous ceux qui sont en quelque façon en demeure de donner un conseil sur ces matières, trouveront dans ce petit volume la solution de leurs difficultés. Les communautés religieuses de femmes, les instituteurs chrétiens, les maîtresses de pension, les gens du monde se féliciteront de cette lecture » (2).

*
* *

La *Revue Théologique* n'avait pas encore cessé de paraître, que M. le chanoine Loiseaux commençait dans la *Revue Catholique* de Louvain la publication d'une série d'articles sur les auteurs de droit ecclésiastique. Ils sont au nombre de sept, ont pour titre *Etudes sur les Canonistes modernes* et ont paru de février 1863 à août 1864. Vingt ans auparavant, dès son arrivée à Rome, il manifesta l'intention de se documenter sur les canonistes contemporains (3). Comme il l'écrivait le 27-28 janvier 1845 à son ami Falise, c'était afin d'en faire un jour la critique dans la Revue qu'il projetait d'éditer avec lui : « Un autre point qui me paraît important, qui n'a été traité par personne que je sache et que nous devons traiter, c'est de donner notre jugement sur les principaux auteurs de droit ecclésiastique. Pour le faire, il est nécessaire de les lire en grande partie... Je crois que c'est une chose qui sera goûtée, surtout lorsqu'on verra que nos jugements sont impartiaux, qu'ils sont fondés et qu'on peut s'y fier ». Nous n'avons rien rencontré à ce sujet, ni dans les *Mélanges,* ni dans la *Revue Théologique* (4), et nous

(1) Ces *Collectanea* parurent pour la première fois en 1863. La nouvelle édition est de 1885. Voir *Et. Fr.* XXVII p. 457 en note. Les compositeurs nous y ont fait dire, à la ligne suivante, que la première édition est de 1865. Nous constaterons un peu plus loin que ce volume n'a pu paraître qu'à la fin de 1866.

(2) *Etudes religieuses historiques et littéraires, loc. cit.*

(3) *Et. Fr.* XXVIII p. 458.

(4) *Ibid.* not. (3).

Digitized by Google

pouvons penser qu'il utilisa pour les *Etudes,* dont nous allons nous occuper, les notes recueillies dans la ville éternelle. Il en fit même accroître la valeur et le prix par un travail inlassable au cours des années qui suivirent son retour de Rome : études assidues, recherches continuelles dans les auteurs, contrôle minutieux des sources, confrontation consciencieuse des canonistes anciens et modernes.

Dans une première *Etude* M. Loiseaux expose le but qu'il s'est proposé et les principes qui serviront de base à sa critique. Quant à son but, il est double : d'une part, être utile aux prêtres dans l'étude du droit ecclésiastique et dans le choix des livres ; d'autre part, rendre service aux auteurs mêmes, en leur indiquant les défauts et les imperfections de leurs ouvrages, pour les aider à les améliorer. Il établit en principe qu'un Manuel, qu'un Cours de Droit Canon, pour être vraiment utile et procurer tous les avantages qu'on est en droit d'exiger, doit réunir six qualités. Il les expose brièvement.

En tout premier lieu, il doit être écrit avec ordre et méthode, soit qu'il s'agisse de l'ensemble de l'ouvrage, soit qu'on considère les diverses parties ou même les questions particulières. L'ordre et la méthode ont beaucoup varié pour l'ensemble. M. Loiseaux expose ces diverses méthodes et cite les auteurs qui les ont suivies. C'est un tableau très instructif. Il se contente de les faire connaître, il n'en fait pas la critique, il n'exprime pas ses préférences. Toutefois, les réflexions qu'il fait en passant sont des plus utiles pour porter un jugement éclairé sur les canonistes tant anciens que modernes, ainsi que sur leurs écrits. M. Loiseaux est particulièrement exigeant pour l'ordre dans les différentes parties d'un ouvrage de droit canon, et dans l'exposé des diverses questions. A défaut de cette qualité, dit-il, dans une matière aussi vaste, le lecteur sera privé en grande partie du fruit de ses études, il parviendra difficilement à retenir ce qu'il a étudié, il ne pourra se le classer dans la mémoire.

En second lieu, un ouvrage de droit canon doit être clair. M. Loiseaux conçoit que les spéculations philosophiques ou théologiques ne permettent pas toujours aux auteurs de se mettre à la portée de tous, mais il n'admet pas que, dans une matière aussi positive que le droit ecclésiastique, un écrivain n'expose pas clairement sa doctrine.

Une troisième condition requise, c'est qu'un cours de droit canon soit basé sur les vrais principes. M. Loiseaux tance assez vertement les canonistes qui, surtout dans la seconde moitié du

Digitized by Google

XVIIIe siècle, tendent à rétrécir les limites du pouvoir ecclésiastique en étendant outre mesure celle du pouvoir civil, et à exalter l'autorité des Evêques au préjudice du Saint-Siège. Pour lui, les véritables principes canoniques sont ceux de Pierre, et tout ouvrage qui s'en écarte doit être rejeté.

Un ouvrage de droit ecclésiastique doit de plus être complet, quant aux matières traitées et quant à la manière de les traiter. Il faut qu'un manuel de droit canon, pour être vraiment utile, comprenne tout l'ensemble de la législation de l'Eglise. M. Loiseaux estime que certains canonistes ont eu tort de négliger telle ou telle partie dans l'exposé du droit canon, sous prétexte qu'elle est traitée dans la théologie. Les canonistes jouissent, en matière canonique, d'une plus grande autorité que les théologiens. D'ailleurs, cette omission est une des causes qui ont inspiré de l'éloignement pour l'étude du droit canon. Bien des canonistes se sont contentés de traiter des matières bénéficiales et des jugements. L'idée s'est répandue que le Concordat avait supprimé les bénéfices et les officialités. Dès lors on a conclu à l'inutilité de l'étude de la législation ecclésiastique. Quant à la manière de traiter la matière, les anciens canonistes s'étaient bornés à exposer les lois et à les interpréter. C'est la méthode pratique. Au sentiment de M. Loiseaux, on leur devrait plus de reconnaissance s'ils y avaient ajouté la méthode historique, non pas à la manière de ceux qui se placent arbitrairement à une période de leur choix et y renferment le droit ecclésiastique, mais en suivant et en exposant la jurisprudence canonique depuis sa plus haute antiquité. C'est pourquoi il estime encore qu'à ces deux méthodes, pratique et historique, il faut pour être complet joindre la méthode philosophique, justifier la législation de l'Eglise, montrer comment tout y est en harmonie avec sa nature et sa fin. Tout ouvrage qui se borne à l'une de ces méthodes est incomplet.

Il faut encore qu'un cours de législation canonique soit actuel. L'ancien droit est la règle. Certains Papes ont apporté des changements aux dispositions prises par leurs prédécesseurs. Le Concordat de 1801 a laissé subsister l'ancien droit, et celui-ci reste en vigueur sur tous les points qui n'ont pas été expressément ou implicitement modifiés. Un canoniste qui veut écrire un livre actuel, utile et pratique, doit signaler d'une manière exacte toutes ces diverses modifications.

Enfin, et cette dernière règle ressort de tout ce qu'il a dit précédemment, pour qu'un auteur fasse un ouvrage complet,

Digitized by Google

méthodique, conforme aux vrais principes, il faut qu'il les possède parfaitement lui-même, et qu'il soit maître de la matière. A l'époque (1863) où M. Loiseaux écrivait tout ce que nous venons de dire, il constatait le défaut d'une connaissance suffisante du droit canon dans plusieurs ouvrages qui étaient alors en vogue (1).

Dans les articles suivants, M. Loiseaux entreprend la critique du cours de droit canon de M. l'abbé André (2), l'un des plus répandus à cette époque en Belgique et surtout en France.

Il reproduit d'abord les flatteuses approbations données à cet ouvrage. En présence de tels éloges sa tâche devient difficile. Il avoue même qu'il a longtemps hésité à publier le résultat de ses études sur le dictionnaire en question, et il ne s'y décide que pour l'utilité de ses confrères et dans l'intérêt de l'auteur.

Le but de pareille œuvre, écrit M. Loiseaux, doit être de donner une connaissance exacte, complète et pratique de la législation ecclésiastique ; et tel fut bien le but de M. l'abbé André, ainsi que l'indique le titre de son ouvrage, ainsi qu'il le déclare expressément dans la préface. Pour l'atteindre il pouvait, ou bien créer un dictionnaire, ou bien rééditer l'œuvre de l'un de ses devanciers en le corrigeant et le modifiant d'après les exigences de la discipline actuelle. Il s'arrêta à ce dernier parti, et choisit le *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale* de Durand de Maillane (3). Ce choix fut malheureux et M. Loiseaux pense que l'auteur aurait été mieux inspiré en prenant pour guide la *Prompta Bibliotheca* de Ferraris. Avec ce dernier ouvrage il suffisait de résumer et de compléter ; avec celui de Durand de Maillane, vu ses défauts, autant valait composer un dictionnaire entièrement neuf. La deuxième *Etude* est presque tout entière consacrée à établir que Durand de Maillane est très incomplet, qu'il est inexact en beaucoup d'endroits, et que sa doctrine repose sur de faux principes : elle le prouve par de nombreux exemples (4).

M. l'abbé André a-t-il du moins amélioré le Dictionnaire de

(1) *Rev. Cathol.* XXI 1863 p. 114-24.

(2) COURS ALPHABÉTIQUE ET MÉTHODIQUE DE DROIT CANON, etc. *1re éd.* 1844-45 2 vol. t. IX et X de l'Encyclopédie théologique de Migne, — *2e éd.* 1853 5 vol. in-8°. — *3e éd.* 1860 6 vol. in-8°. — Entre la 1re et la 2e éd. parut le *Cours alphabétique, théorique et pratique de la législation civile ecclésiastique* etc. par le même abbé ANDRÉ 1847 2 vol. in-8°. *Voir Rev. cath. ibid.* p. 385-86.

(3) *1re éd.* 2 vol. in-4° Lyon 1761. — *2e éd.* 4 vol. in-4° 1770. — *3e éd.* 5 vol. in-4° 1776. — *4e éd.* 6 vol. in-8° 1787. Voir *Rev. Cath. ibid.* p. 388 not. (2).

(4) *Ibid.* p. 385-405.

Digitized by Google

Durand de Maillane, au point d'en faire un guide sûr et suffisant ? « Ici, dit M. Loiseaux au début de sa troisième *Etude,* commence la partie la plus pénible de notre travail. La main sur la conscience, nous devons dire que l'ouvrage de M. l'abbé André, malgré les modifications qu'il lui a fait subir est peu propre à nous initier à la science du droit canonique ». Il justifie l'abbé André du reproche, qui fut fait par l'abbé Crouzet à son ouvrage, d'être écrit à la suite de Durand de Maillane dans un *esprit parlementaire, poussé jusqu'aux confins du schisme ;* il déclare cependant qu'il n'est pas parvenu à faire disparaître de l'œuvre de Durand de Maillane tout ce qui sent le *gallicanisme* et respire l'*esprit parlementaire*. Il le prouve à l'évidence dans tout le cours de ce troisième article, et il le termine en disant qu'au point de vue de la pureté des principes M. l'abbé André n'a pas atteint son but (1).

A-t-il été plus heureux sous le rapport de l'exactitude ? Non, et moins encore que sur le point précédent ; car loin de corriger les inexactitudes que contient Durand de Maillane, il en a même ajouté. M. Loiseaux l'établit par des exemples nombreux, choisis de préférence dans les matières les plus intéressantes et les plus utiles pour les lecteurs de la *Revue Catholique,* et il en poursuit la preuve jusqu'à la fin de la septième *Etude* (2).

Rien n'indique que l'examen critique du *Cours de droit canon* par M. l'abbé André soit terminé avec cette septième et dernière *Etude*. Quoi qu'il en soit, nous constatons que M. Loiseaux, après avoir établi dans la première les règles à suivre, ne les a appliquées dans les six autres qu'au seul abbé André. Et cependant, leur titre même annonçait des *Etudes sur les Canonistes modernes*. Bien plus, à la fin de la première Etude, M. Loiseaux disait : « Tels sont les principes d'après lesquels nous allons juger les canonistes modernes. *Nous commencerons* par un de ceux qui sont le plus répandus dans notre pays, par l'abbé André » (3). La conclusion s'impose : Les *Etudes* de M. Loiseaux *sur les Canonistes modernes*, dans la *Revue Catholique* de Louvain, sont demeurées inachevées.

Nous n'avons rien rencontré qui pût nous faire connaître le motif de cette interruption. Mais la lecture des articles, dont nous venons de nous occuper, a réveillé en nous un souvenir datant d'une quarantaine d'années. Nous venions de terminer le

(1) *Ibid.* p. 377-606.
(2) *Ibid.* XXII 1864 p. 253-67, 324-36, 387-99, 448-60.
(3) *Ibid.* XXI p. 124.

Digitized by Google

cours habituel des études théologiques, nous débutions dans le ministère sacré, et nous nous trouvions chez un vieil et vénérable prêtre, rempli d'admiration pour notre T. R. P. Piat. Nous causions, lorsque tout à coup l'abbé se tourne vers sa bibliothèque, et nous désignant le *Cours de droit canon* de M. l'abbé André : « Celui-là, dit-il, le Père en a fait une solide critique dans la *Revue Catholique,* à tel point qu'il lui a enlevé tout crédit et que depuis lors il n'a plus trouvé d'acheteurs parmi nous ! » Devrions-nous chercher de ce côté? Peut-être. Quant à nous lorsque nous avons constaté que les articles de M. Loiseaux se terminaient brusquement en août 1864, nous avons pensé qu'il les avait interrompus pour n'avoir plus à s'occuper que de son *Examen du projet de loi sur le temporel du culte,* dont la première partie commencée en juillet de la même année parut au début de 1865.

(A suivre) FR. PROSPER D'ENGHIEN
O. M. C.

Digitized by Google

LE MOUVEMENT FRANCISCAIN DANS LES INDES ORIENTALES ANGLAISES (1)

APERÇU HISTORIQUE

Le titre de ces pages ne sera pas sans causer quelque surprise. Nous croyons cependant n'avoir pas exagéré en parlant d'un véritable mouvement franciscain et d'une féconde vitalité franciscaine, qui se manifestent de nos jours dans l'Inde. Un observateur quelque peu attentif, en quête de renseignements, s'en convaincra d'emblée.

Le lecteur pourra juger de la véracité des assertions qui précèdent par les données authentiques qui suivent (2).

(1) Ces pages ont été écrites pour répondre au désir instant, exprimé jadis par le Révérendissime Père Symphorien de Mons, dans la lettre circulaire adressée aux missionnaires du Punjab, qu'il venait de visiter en qualité de ministre provincial des Capucins belges : « Tandem instanter rogo in Domino ut singuli missionarii, pro sua parte, laborent sive ad scribendum narrationem rerum missionis pro superioribus vel ephemeridibus *(Etendard, Franciscan Annals, Etudes Franciscaines...)* sive ad libros conficiendos de Grammatica, Philologia, Philosophia, Historia, moribus, etc., tractantes. Meminerint hac in re exempli antiquorum missionariorum Capuccinorum, qui libros grammaticos, historicos, dictionnarios quam plurimos conscripserunt ». *Bombay, 21 Martii 1911.*

(2) A part quelques observations et informations personnelles, les renseignements donnés dans ces pages sont puisés dans les travaux suivants :

1. *Catholic Directory of India, Burma and Ceylan. 73rd Annual issue, 1923.* In-8, 470 pp. Madras (The Madras Catholic Supply Society, Ltd.).

2. Fr. Joseph Caroll, o. s. f. c., *Report on the proceedings of the first General Tertiary Congress, assembled at Allahabad on 10th, 11th 12th November 1903.* In-8, 120 pp.

3. H. E. Hennesy, s. j., *A History of India, 1526-1923.* Bombay, The Examiner Press, 1923. In-12, XVI-336-VIII pp.

4. Fr. Zacharias, o. d. c., *Religio-Philosophic History of India.* Ernakulam, The industrial School Press, 1921. In-12, 323 pp.

5. J. N. Farquhar, *The religious quest of India. An outline of the religious literature of India.* H. Milford, Oxford University Press, London-Edimburgh-Glascow-New-York, Toronto-Melbourne-Cape Town-Bombay, 1920. In-8, XXVIII-451 p.

6. *Census of India, 1921. Volume XV. Punjab and Delhi. Part I. Report ;*

Digitized by Google

Comme le titre l'indique, nos investigations se portent sur l'immense territoire, soumis au roi d'Angleterre, qui est aussi appelé *Empereur des Indes* (3).

Part II, Table. by L. MIDDLETON *and* S. M. JACOB. Lahore 1923. Deux volumes in-4, (I) 406-18-X pp. ; (II) 434-XII pp.

7. *The land of The five Rivers* [PUNJAB] *(Being Vol. I of the Punjab administration Report, 1921-22, and containing the decennial portion of the Report).* Lahore, Governement Printing, 1923. In-8, XVII-406 pp.

8. JOHN CAMPBELL OMAN, *Indian life, religious and social.* London, I. Fisher Unwin, (1889). In-8, 320 pp. Avec illust. hors texte.

9. LE MÊME, *The mystics, Ascetics, and saints of India.* A study of Sadhuism, with an account of the Yogis, Sanyasis, Bairagis, and other strange Hindu sectarians. Second impression, *Ibid.*, 1905. In-8, XV-291 pp. Avec illustr. hors texte.

10. Le MÊME, *The Brahmans, Theists and Muslims of India.* Studies of Goddess-worship in Bengal, Caste, Brahmism and social Reform with descriptive sketches of curious festivals, ceremonies, and Faquirs. With illustrations, second edition, *Ibid.*, s. a. In-8, XV-342 pp.

11. LE MÊME, *Cults, Customs and supertitions of India*, being a revised and enlarged edition of « Indian Life, religious and social ». Comprising, studies and sketches of interesting peculiarities in the beliefs, festivals and domestic life of the Indian people ; also of witchcraft and demoniacal possession, as known amongst them. With illustrations. *Ibid.*, 1908. In-8, XXII-336 pp.

12. ABBÉ J. A. DUBOIS. *Hindu manners, customs and ceremonies.* Translated from the author's later French Ms. and edited with notes, corrections, and biography by HENRI K. BEAUCHAMP. With a prefatory note by the Right Hon F. MAX MÜLLER and a portrait. Third edition. Oxford, at the Clarendon Press, 1906. In-12, XXXIV-741 pp.

13. AMY WILSON-CARMICHAEL, *Things as they are. Mission work in southern India. With preface by* EUGENE STOCK. London Morgan et Scott Ltd., (12d éd.,). 1921. In-8, XVI-304 pp. Avec 33 illustrations hors texte.

14. BERNARD ARENS, S. J. *Handbuch der katholischen Missionen.* Mit zwei Bildern und 67 Tabellen. Freiburg im Breisgau, Herder, 1920. In-8, XIX-418 pp.

15. P. LUDWIG WOLFF, *Der Missionar als Forscher.* Anleitung für Missionäre zum beobachten und zum sammeln von Material auf dem Gebiete der Missions-und Völkerkunde und deren Grenzgebieten. Aachen, Verlag des Xaverius-Vereins, 1920. In-8, VI-183 pp.

16. *Statistica generalis Missionum ordini FF. Min. Capuccinorum creditarum juxta acta anni 1922,* dans *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum,* vol. XXXIX, fasc. IV, 15 Aprilis 1923.

17. *The Franciscan Annals of India* (mensuel Agra), *passim,* en particulier le n° special du 27 Déc. 1917 : « As a souvenir of the Consecration of His Grace the Most Rev. Dr. Raphael Bernacchioni, O. S. F. C., Archbishop of Agra ». 40 pp., avec 15 pp. d'illustr. hors texte.

18. *The Catholic Herald of India* (hebdomadaire, Calcutta), *passim.*

19. *Anthropos* (Revue internationale d'ethnologie et de linguistique, St Gabriel Mödling, bei Wien, Œsterreich). *passim.*

20. *Licht und Liebe.* Missionszeitschrift zur Förderung der katholischen Heidenmission Indiens (Wien-München-Zürich), *passim.*

(3) Le titre d'*Empress of India* a été donné à la reine Victoria d'Angleterre par un « Act of Parliament », en 1877. L'empire des Indes, soumis à la Couronne d'Angleterre, comprend environ 700 états, subdivisés en trois classes. Les Etats de *première*

Digitized by Google

Avant de signaler en détail la vitalité Franciscaine contemporaine, nous donnerons un aperçu de l'histoire ecclésiastique ancienne, en insistant quelque peu sur le rôle et l'influence des Frères-Mineurs dans l'Inde, avant nos temps modernes.

Indications sur l'histoire ecclésiastique de l'Inde.

Selon toute probabilité, la semence chrétienne fut jetée dans les parties méridionale et septentrionale de l'Inde par l'Apôtre saint Thomas (1). En tout cas, nous savons que dès les premiers siècles de l'Eglise des communautés chrétiennes furent établies dans l'Inde. Eusèbe de Césarée, appelé justement le « Père de l'Histoire ecclésiastique », nous rapporte, dans son *Historia Ecclesiastica,* que l'Apôtre S. Barthélemy prêcha la foi chrétienne dans les Indes, et y répandit l'Evangile *selon S. Matthieu,* en caractères araméens. S. Pantène, le premier professeur de la célèbre école d'Alexandrie, ayant annoncé Jésus-Christ aux

classe sont au nombre de cinq : *Haidarabad, Mysore, Baroda, Kashmir* et *Nepal.* Ils sont en relation directe avec le *Vice roy of India,* qui a sa résidence à Delhi, la capitale de l'empire.

170 sont Etats de *second rang.* Ils sont groupés en trois Agences générales : *Central India Agency, Rajputana Agency* et *Baluchistan Agency.* Le premier groupement comprend 148 Etats ; le second en a 20, et le troisième ne contient que l'Etat de Kelat et celui de Las Bela. Ces groupes sont soumis à un Agent, dépendant lui-même du Gouverneur-Général. Enfin, les Etats de *troisième classe* sont sous le contrôle de gouverneurs provinciaux. Le Bengale en comprend 30 ; les Provinces Unies 2 ; la Présidence de Bombay s'étend à 344 Etats ; celle de Madras s'étend au Travancore, à Cochin et à Puducottah ; le *Punjab* embrasse 34 Etats et Burma en a 52.

(1) *Voir* à ce sujet : 1. Henrion, *Histoire Générale des missions catholiques, depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours.* Paris, 1847, T. I, 1re partie, pp. 64-72 ; 2. P. Albers, s. j., *Handboek der algemeene Kerkgeschiedenis,* eerste Dl., Tweede Druk. Nijmegen 1908, p. 57 ; 3. P. Félix d'Anvers, *De Evangelisatione Prov. Panjab, in Orientalibus Indiis, ab Apostolo S. Thoma ad haec usque tempora,* dans les *Analecta Ordinis Minorum Capuccinorum,* T. XXIII, 1907, pp. 172-178, 204-209, 270-272 ; 4. Le même, *Origin of Christianity in India,* dans les *Franciscan Annals of India,* vol. IV, 1913, pp. 252-255.

La tradition de l'apostolat de S. Thomas dans les Indes remonte au premier siècle de l'Eglise, et est confirmée par le témoignage de S. Grégoire de Nazianze, de S. Jérôme, des Actes de S. Thomas et de quelques autres notices. *Voir,* pour le détail, les ouvrages indiqués. Le P. Félix d'Anvers, capucin, missionnaire au Punjab, qui s'est sérieusement occupé de cette question, en est venu à la conclusion suivante : « Selon moi, on peut donc conclure, d'après la tradition qui remonte aux premiers siècles du Christianisme, qui est confirmée au fond par des preuves incontestables, telles qu'on a le droit d'exiger pour les faits les plus authentiques de l'histoire, et qui n'a rien d'incompatible avec ce que nous apprennent les monuments archéologiques, que S. Thomas a prêché l'Evangile dans le Kandahar et le Pandjab, lorsque le roi Gondophares régnait sur ces Provinces » (*Analecta,* cités, p. 176).

Digitized by Google

Brahmanes et aux Philosophes de l'Inde, en rapporta, vers l'an 202, à Alexandrie, un manuscrit du dit Evangile de S. Matthieu (1). Cosmas Indicopleustes, qui avait parcouru les Indes dans la première moitié du VIe siècle, raconte dans un ouvrage remarquable, écrit vers 547, qu'il y avait des églises chrétiennes et des prêtres dans l'île de Ceylan, sur la côte de Malabar et dans le Nord-Ouest de l'Inde (2).

Mais les Chrétiens de l'Inde, séparés de Rome par les conquêtes des Califes Arabes, n'eurent pendant longtemps d'autre contact avec l'Occident que par la Mésopotamie et les patriarches de Babylone et d'Antioche. Ils tombèrent fatalement dans l'hérésie Nestorienne.

La cause de l'extinction de la foi dans les Indes vient de l'islamisme, qui se répandit dans l'Egypte, la Perse et d'autres pays. On voit dans une lettre d'un patriarche Nestorien, écrite au VIIe siècle, qui existe encore selon Furner, que la hiérarchie sacerdotale avait été interrompue depuis les frontières de la Perse jusqu'à Ceylan. Ceci s'accorde avec ce que racontent les écrivains musulmans, qui disent que sous le règne du Calife Abdul Malec, dans la dernière partie du VIIe siècle, les chrétiens de l'Inde envoyèrent demander à Simon, patriarche jacobite et syrien d'Alexandrie, de vouloir bien leur envoyer un évêque.

Le P. Paulin de S. Barthélemy (3) rapporte, qu'au XIe siècle il y avait encore près de 200.000 chrétiens dispersés et répandus dans le royaume du Thibet, dans le Turkestan, Khorasan et dans les villes indiennes de Caboul, Cachemire et Lahore.

Enfin, vers l'an 1409, Timour, le plus cruel des hommes, dans son ardent désir d'étendre la religion mahométane, ordonna à Delhi de tuer près de 100.000 Indiens, parmi lesquels il y avait un nombre considérable de chrétiens » (4).

En 1497, le célèbre navigateur portugais Vasco de Gama découvrit la mer des Indes. « Des arabes mahométans possédaient alors Mozambique, Quiloa, Mombaza, Mélinde, d'où Gama se rendit à la côte du Malabar. Il mit l'ancre, le 20 mai

(1) Au sujet de ces différentes assertions, *voir* Eusebius, *Historia Ecclesiastica, libri decem* (éd. *Laemmer*), I, 1 ; III, 1 ; V, 13 ; Döllinger, *Christenthum und Kirche zur Zeit ihrer Grundlegung*, 2 Auflage, Regensburg, 1868, p. 140.

(2) La *Topographia Christiana* du célèbre « voyageur aux Indes » (*Indicopleustes*) est éditée dans Migne, *Patrologia Graeca*, t. 88, col. 9-476.

(3) *India Orient. Christiana*, p. 175.

(4) *Histoire de Timour Bec*, écrite en persan par Sherif ud-din Alli, traduite en français par Petit de la Croix, t. III, c. 18, pp. 89, 90 ; P. Félix, *Op. cit.*, dans *Analecta*, pp. 177-178.

Digitized by Google

1498, devant Calicut, capitale du Samorin... *Dès lors la route de l'Inde était frayée pour les ouvriers apostoliques* (1). Frère Henri de Coïmbre, avec sept autres Franciscains et quelques prêtres séculiers, s'embarqua, le 13 mars 1500, sur la flotte que Pierre Alvarez Cabral conduisait, à son tour, au Malabar » (2).

La flotte ayant d'abord abouti au Brésil, Cabral eût à reprendre la route des Indes. Cette fois, nonobstant une tempête, qui fit périr la moitié de ses vaisseaux, il put se rendre « à Mozambique, à Quiloa, à Mélinde, et de là à l'île Anchedive, à douze lieues de Goa, où frère Henri admit tous les Portugais aux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie : mais le zélé Franciscain ne sachant pas l'idiome local et n'ayant point d'interprète, ne put prêcher aux insulaires. Bientôt un traité de commerce fut conclu entre Cabral et le Samorin de Calicut. A la faveur des relations établies, frère Henri et ses compagnons annonçaient l'Evangile, lorsque la jalousie des marchands égyptiens et musulmans, dont

(1) Nous n'entendons nullement justifier par ces mots que l'Inde n'avait pas encore été visitée ni évangélisée en partie par nos missionnaires d'Occident, avant la fin du XVe siècle. Le célèbre missionnaire franciscain *Jean de Montecorvino* (Pouille. Italie), passait par Ormuz, en 1291, et gagnait, sur la côte orientale de l'Inde, la ville de San Tomé. Il y séjourna treize mois et baptisa une centaine de personnes.

Voir à ce sujet : P. G. Golubovich, o. f. m., *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Sancta e dell' Oriente francescano* (Quaracchi, 1919) t. III, pp. 87 et 96 ; *Dominicus de Gubernatis a Sospitello, Orbis seraphicus* t. V (Romae, 1689) p. 498 ; Henrion, *Op. cit.*, t. I, 1re partie, p. 102.

En 1321, quatre Frères-Mineurs furent martyrisés à Tana, dans l'île de Salcette, près de Bombay, Les frères *Thomas de Tolentino, Jacques de Padoue, Pierre de Sienne* et *Démétrius de Tiflis*, s'embarquèrent avec le dominicain Jourdain de Séverac dans le port d'Ormuz. Ils firent d'abord voile pour Columbum (Colàm sur la côte du Malabar), et comptaient aller de là visiter l'église de Saint-Thomas à Méliapur ; mais le mauvais vouloir du pilote les conduisit à Tana, près de Bombay, où des Nestoriens les accueillirent. Ceux-ci les ayant priés d'envoyer l'un d'eux à Paroco, dans le Guzerat (Gujarat ou Gujrat), leur chef, le dominicain Jourdain fut désigné pour cette mission. Entretemps les quatre Franciscains furent martyrisés par les musulmans. De l'Hindoustan, les reliques des martyrs furent portées en Chine par le B. Odoric de Pordenone, o. f. m. Celui-ci visita à son tour la côte du Malabar, les îles de Ceylan, de Sumatra, de Java et de Bornéo, etc.

Au sujet des quatre martyrs franciscains et de leur confrère le B. Odoric, *voir* les *Analecta Franciscana*, t. II, 474-79, 597-613. C. Mariotti, *Breve istoria del B. Tommaso da Tolentino Martire e de' suoi Compagni* (Roma, 1894) ; Wadding, *Annales*, ann. 1321, n. 1 ; *Recueil de voyages et de mémoires*, publié par la Société de géographie, t. IV, (Paris 1839), pp. 6, 66. H. Cordier. *Les voyages en Asie au XIVe siècle du bienheureux Fr. Odoric de Pordenone* (Paris, 1891) ; L. Tinti, *Vita e missioni nell' Indo-Cina del B. Odorico da Pordenone* (Roma, 1901) ; Henrion, *Op. cit.*, t. I, 1re partie, pp. 108-112 ; Wadding, *Op. cit.*, ann. 1311, n. 13 ; 1326, n. 1 ; *Franciscana*, t. VI (1923), p. 173.

(2) Wadding, *Op. cit.*, ann. 1500, n. 10 ; Henrion, *Op. cit.*, t. I, 1re partie, pp. 338-339.

Digitized by Google

la concurrence des Portugais détruisait le monopole, suscita contre ceux-ci un mouvement populaire. F. Henri et quatre autres missionnaires, couverts de blessures, réussirent avec peine à gagner la flotte: trois apôtres de la foi périrent sous les coups des Musulmans et des Malabares. Après avoir tiré vengeance de cette trahison, Cabral alla traiter avec le roi de Cochin, par l'entremise d'un Indien que les missionnaires avaient converti, et le Portugal lui doit l'établissement de ses premiers comptoirs dans l'Inde. Frère Henri, appliqué dès lors à la propagation de l'Evangile, reçut, en 1501, un renfort de quatre Frères-Mineurs, arrivés sur une flotte que le roi Emmanuel, sans savoir même ce qui était arrivé à Cabral, envoyait dans ces parages » (1).

Vasco de Gama, créé amiral des Indes, se rendit avec une flotte imposante au Mozambique et à Sofala. Il partit ensuite pour Canonor et de là pour Cochin. « Les chrétiens de Saint-Thomas, voyant des coreligionnaires dans les Portugais, s'empressèrent de les accueillir... Frère Henri et ses compagnons inspirèrent à l'amiral des sentiments de bienveillance pour ces chrétiens, qui venaient les visiter à Cochin, et qu'ils allaient eux-mêmes évangéliser à Cranganor, afin de les tirer de leurs erreurs et de leur rendre la foi dans toute sa pureté... Les Franciscains promirent de pourvoir à leurs besoins spirituels, en attendant que le roi de Portugal s'occupât de leurs besoins temporels. Mais, le Samorin ayant déclaré la guerre au roi de Cochin, parce que ce prince ne voulait ni lui livrer les Portugais, ni les chasser de ses Etats, cet incident, qui interrompait les communications, empêcha les missionnaires de compléter la conversion des chrétiens de Saint-Thomas. Non seulement les Franciscains virent leurs efforts pour propager la foi paralysés, mais ils eurent beaucoup à souffrir personnellement par suite de cette guerre » (2).

Le 25 avril 1505, François Almeida sortit de Lisbonne avec vingt et un vaisseaux dans le but de soumettre au Portugal les Africains et les Indiens. Des Franciscains ainsi que des prêtres du clergé séculier, accompagnaient cette expédition. La flotte s'empara successivement des îles et des villes de Quiloa et de Mozambique, sur la côte orientale d'Afrique. « Almeida s'était arrêté à Canonor, dans l'Inde, pour procurer quelque repos à ses guerriers fatigués, lorsqu'il y reçut, par l'entremise d'un Franciscain, la proposition d'une alliance utile. Frère Louis,

(1) Henrion, *Op. cit.*, p. 339 ; Wadding, *Op. cit.*, ann. 1501, n. 1.
(2) Henrion, *Op. cit.*, p. 440.

Digitized by Google

ainsi se nommait ce religieux, ayant eu la dévotion de visiter le tombeau de saint Thomas, vit à cette occasion le roi de Narsinga, auquel il parla de la puissance des Portugais et de leurs récentes expéditions. Le prince, frappé du succès de leurs armes, songea à les avoir pour alliés. En conséquence, il fit accompagner frère Louis, à son retour, d'un ambassadeur, chargé d'offrir à Almeida la liberté du commerce, la faculté de bâtir des citadelles pour protéger les comptoirs, le concours de ses troupes et de ses vaisseaux, et même la main d'une de ses sœurs, princesse jeune et belle, pour le roi de Portugal... Le second armement, commandé par Tristan d'Acugna, qu'accompagnait Alphonse d'Albuquerque, s'empara de Brava sur la côte de Zanguebar. A l'entrée de la mer Rouge, les Portugais descendirent dans l'île de Socotora, que ses deux rades firent servir de station aux commerçants de l'antiquité, et où l'on croit même qu'Alexandre le Grand envoya une colonie... Il s'y trouvait des chrétiens, depuis que l'apôtre saint Thomas avait évangélisé Socotora, avant de se rendre à Cranganor ; mais les erreurs des Jacobites altéraient la pureté de leur foi. Tristan d'Acugna les arracha à la tyrannie des mahométans d'Asie, qu'il chassa de l'île ; une mosquée fut changée en église, sous le vocable de la Sainte Vierge ; et le Franciscain Antoine du Laurier (Loreiro), chargé du soin de ce nouveau temple, s'appliqua pendant plusieurs années, avec un zèle vraiment apostolique, à purifier la foi de ce peuple, dont les mœurs s'étaient altérées, aussi bien que les croyances et les rites. Antoine du Laurier, allant, en 1510, de l'île de Socotora à celle de Goa, alors au pouvoir des Portugais, fit naufrage sur la côte de Cambaye, et fut conduit captif au roi, avec tous ceux qui venaient d'échapper comme lui au péril de la mer. Après quelques mois de captivité, ses compagnons, voyant que personne ne songeait à les délivrer, s'accordèrent pour l'envoyer à Goa demander qu'on payât leur rançon. Bien qu'hostile aux Portugais, le roi était tellement frappé de la vertu et de la foi d'Antoine, qu'il lui permit de faire ce voyage, à condition que, si le religieux n'obtenait pas la rançon convenue du gouvernement de Goa dans un délai fixé, il reviendrait se constituer prisonnier. Antoine du Laurier laissa la corde qui lui servait de ceinture au roi idolâtre, comme gage de sa parole. Le gouverneur était absent de Goa, lorsqu'y arriva le missionnaire, qui, ne pouvant traiter de sa délivrance et de celle de ses compagnons de captivité reprit fidèlement la route de Cambaye. Cette loyauté causa une telle admiration au roi et à ses principaux

Digitized by Google

chefs, qu'ils eurent dès lors en haute estime la parole et la probité des Portugais ; confiance que partagèrent les autres nations de l'Inde, auxquelles ce trait remarquable fut connu. Le roi de Cambaye ne se borna pas à une admiration stérile : il mit en liberté, sans rançon et sans condition, Antoine du Laurier et ses compagnons, les traita avec magnificence, et les renvoya chargés de présents. Le missionnaire recommença aussitôt ses travaux apostoliques, qui furent suivis, dans divers contrées, de fruits merveilleux. Ainsi, Wadding parle de l'accueil qu'il fit, vers l'an 1550, au P. Gaspard Barzée, dans un port de l'Inde, dont les habitants convertis reçurent ce Jésuite au bruit des trompettes et dont le temple, consacré naguère au démon par les aveugles idolâtres, se trouvait transformé en église.

Alphonse d'Albuquerque, que nous avons nommé et qui s'empara en 1510 de Goa, apprécia les services rendus par les Frères-Mineurs sur tous les points de l'Inde où ils exerçaient leur salutaire activité. Il n'eut pas d'auxiliaires plus puissants ni de conseillers plus fidèles que ces religieux humbles et désintéressés, qui, dans l'extension de la puissance portugaise, ne voyaient qu'un moyen de propager le règne de Jésus-Christ. Albuquerque leur donna, dans Goa, la mosquée des musulmans, que leur piété changea en un temple chrétien ; et tout auprès on leur assigna un terrain sur lequel Lopey de Siquevra, quatrième gouverneur portugais, devait élever un couvent, d'où, comme d'un séminaire fécond, foyer de la science et du zèle, sortirent d'excellents religieux, qu'on vit accompagner les capitaines à la guerre, encourager les soldats, convertir les idolâtres à la foi, catéchiser les néophytes, ouvrir des écoles pour l'enfance, subvenir à tous les besoins spirituels et corporels dans les hôpitaux, administrer les sacrements, s'acquitter enfin de tous les devoirs du ministère apostolique, sans souci du monde, sans autre but que la gloire de Dieu » (1).

(A suivre.) P. OSCAR DE PAMEL, O. M. CAP.
Missionnaire Apost.

(1) HENRION, *Op. cit.*, t. II, 2e partie, pp. 346-347 ; WADDING, *Op. cit.*, ann. 1511, n. 2.

Digitized by Google

SOUVENIRS D'UN PÈRE MAITRE (1)

M. et Mme D. assistaient un jour d'Assomption de Notre-Dame à une cérémonie de vêture dans notre Couvent du Mans. Leur grand Cyprien revêtait la Bure franciscaine avec sept autres jeunes gens épris, comme lui, d'un idéal séraphique très élevé. Le Père J. avait décrit, en paroles de feu, la vie de pénitence et d'abnégation des cloîtres franciscains ; en traits saisissants, il en avait peint le fécond et merveilleux apostolat à travers les siècles. L'auditoire avait été si vivement impressionné que bien des larmes avaient coulé. Lorsqu'après la cérémonie, le fils de M. et Mme D. se présente au parloir, les pieds nus et la tête rasée, dans une bure pauvre et déjà râpée, ceint d'une corde usée, ils ne peuvent dissimuler la profonde émotion qui les étreint. Mais, parce qu'ils sont fiers chrétiens, ils ne cachent pas non plus leur joie, tant ils apprécient l'honneur de voir bientôt leur fils religieux-prêtre dans l'Ordre de Saint François.

Cependant l'heure du départ est arrivée ; la porte de clôture s'est refermée sur leur fils et ils regagnent leur foyer où ils rentrent brisés par les impressions de la journée. Maintenant ils sentent la grandeur du sacrifice. Cet enfant n'est-il pas perdu pour eux? Ils le reverront si peu ! Quelles relations pourront-ils avoir avec lui, même par correspondance ? Et lui, si gai, si expansif, quelle sera sa vie dans cet Ordre austère? Puis le grand épouvantail : les vœux ! Si jeune, et déjà lié par des engagements très graves, définitifs ! Vraiment est-ce prudent et avons-nous bien fait d'approuver pareille décision ? Ces pensées font leur tourment.

Mais voici que les lettres de Cyprien se suivent : toutes respirent la même affection démonstrative, en même temps que la paix et la joie de l'âme. Il est tout au bonheur de se donner à Dieu dans un Ordre austère, il est vrai, mais où il continue

(1) Le T. R. P. Elzéar veut bien nous communiquer quelques feuilles d'une plaquette où il condense les idées que les années, où il dirigea la formation des novices, lui ont suggérées.

Digitized by Google

de goûter les douceurs de la vie familiale. Les parents se rassurent ; leur fils est incapable de les tromper, tant il a toujours eu avec eux le cœur franc et spontanément ouvert.

Combien de parents éprouvent des sentiments semblables et ne parviennent pas à les dominer, parfois pendant de longues années ! Cela tient à l'idée erronée qu'ils se font trop souvent de la vie religieuse et de la vie franciscaine en particulier. Ceux qui fréquentent nos couvents de Noviciat, tombent dans l'erreur contraire. L'aspect reposé de nos Novices, leur maintien recueilli au moment de la sainte communion, leur gravité dans les cérémonies sacrées, leur dignité et leur piété dans l'exécution des chants liturgiques, tout cela les frappe et leur fait facilement conclure que nos aspirants à la vie séraphique sont les gens du monde les plus heureux. Aussi avons-nous souvent entendu de bons chrétiens nous faire cette réflexion : « Oh ! vos petits Novices, comme ils ont l'air en paix ! Tout en eux respire le parfait contentement. Ils doivent, à n'en pas douter, tout ignorer des soucis et des difficultés de la vie. » Braves gens ! vous vous trompez singulièrement ! Ces jeunes gens sont à l'école de la sainteté, et la sainteté implique l'abnégation, le sacrifice, la lutte de tous les instants contre soi-même. Ces enfants qui vous paraissent si calmes et si tranquilles, « sont, selon le mot de S. Augustin, des volontés, de viriles volontés. Ils soutiennent de rudes combats intérieurs et des épreuves morales que le monde ne soupçonne pas.

Pour prévenir les familles contre une frayeur injustifiée et pour redresser les idées fausses du monde sur notre préparation à la sainte Profession, nous nous proposons dans ce travail un double but : montrer ce qu'est, dans la réalité, le Noviciat séraphique et mettre sous les yeux des directeurs d'âmes et des aspirants à la vie franciscaine la beauté du travail moral accompli dans un Novice au cours de sa formation religieuse. Nous n'atténuerons pas l'âpreté des luttes soutenues. Ce serait en rabaisser la vertu sanctifiante et les glorieux mérites ; ce ne serait pas digne de nos lecteurs.

I

Le jeune homme qui entre au Noviciat pour embrasser la vie parfaite et suivre Notre-Seigneur Jésus-Christ, quitte sa famille, selon la condition posée par le Saint Evangile. Il s'en sépare pour des motifs purement surnaturels et accepte avec courage

Digitized by Google

les déchirements de cœur qui doivent en résulter pour ses parents et pour lui-même. Le Noviciat n'est pourtant pas un tombeau, comme on se l'imagine à tort. La séparation ne porte pas atteinte aux relations d'affection avec les parents. La vie religieuse, au contraire, élève l'amour, le purifie, le rend d'autant plus fort et dévoué qu'il devient plus surnaturel. Une largeur d'idées qui répond à tous les besoins de l'amour familial, préside aux relations qui se continuent par correspondance ou par les visites des parents. Rien de plus conforme d'ailleurs à la pensée et au sentiment de notre Bienheureux Père saint François, qui, avec tant de délicatesse, appelait les Mamans de ses Religieux « nos Mères ». Témoin ce fait raconté par Thomas de Celano, son premier historien. « La Mère de deux Frères vint un jour trouver le Saint et lui demanda l'aumône avec confiance. Plein de compassion, le Saint dit à son vicaire, Pierre de Catane : « Pouvons-nous faire quelque aumône à notre mère » (car il disait que la mère d'un Frère était sa mère et celle de tous les Frères). Le Frère Pierre lui répondit : « Il ne reste plus rien à la maison qu'on puisse lui donner. Mais, ajoute-t-il, nous possédons un Nouveau Testament, dans lequel, faute de bréviaire, nous lisons à Matines. » Et le Bienheureux répartit : « Donne à notre Mère le Nouveau Testament, afin qu'elle puisse soulager sa misère, car il enseigne à secourir les pauvres. Je crois qu'à le donner nous aurons plus de mérite qu'à le lire. » On donna le livre à cette femme, et c'est ainsi que le premier Evangile, que posséda l'Ordre, fut employé à cette sainte charité ! » Charité vraiment sublime à laquelle remonte une touchante tradition toujours observée avec piété filiale dans l'Ordre. Le Père et la Mère de nos religieux ont le grand honneur de faire partie de la famille franciscaine ; ils y sont traités avec égard, dévouement et affection. Sitôt après leur mort, on leur applique les mêmes suffrages qu'aux Religieux eux-mêmes, c'est-à-dire que chaque Père de la Province célèbre le saint Sacrifice de la Messe, que les Clercs et les Frères convers récitent un office des morts et offrent une Communion pour le repos de leur âme. Les Parents chrétiens sont toujours extrêmement touchés d'apprendre que l'Ordre, au moment de leur trépas, se montrera si généreux et trouvent dans cette pensée un adoucissement au sacrifice qu'ils ont fait.

Le Noviciat n'est pas l'étiolement, par des austérités excessives, des forces physiques d'un jeune homme doué d'une santé ordinaire. Certes, il est essentiel de demander au Novice et

Digitized by Google

d'obtenir de lui toute la somme de mortification et d'abnégation qu'exige la vie dans l'Ordre et qui est compatible avec sa jeunesse. La formation de sa volonté est à cette condition. Cependant les Supérieurs, c'est leur devoir, tiennent compte de l'âge et de la constitution physique des candidats à la vie religieuse, et par des tempéraments prudents, les préparent à l'observance totale de la sainte Règle. Il est évident qu'ils ne peuvent imposer la même rigueur et la même continuité dans les jeûnes de Règle à des jeunes gens de dix-sept à dix-huit ans et à des novices de vingt-deux à vingt-cinq ans. La période de la croissance doit être prise en considération et le Père Maître ne peut oublier pratiquement qu'il est responsable devant les familles de la santé de ses novices tant qu'ils n'ont pas atteint leur majorité et qu'ils ne sont pas engagés dans l'Ordre.

Mais à dix-huit ans, comment un jeune homme, même souvent dispensé du jeûne pendant les Carêmes, ne sentirait-il pas l'aiguillon de la faim ? N'est-il pas dans le plein développement de ses forces physiques ? Un jour Frère V. F., grand et fort garçon, jette là son balai dans un corridor et vient tout en larmes se jeter à genoux devant le Père Maître en cellule. « Eh bien ! mon Frère V. F. qu'y a-t-il donc? » — « Mon Père, j'ai tant faim ! » — « Oh ! vous avez faim ? Alors allez au réfectoire prendre un à compte avant le dîner ! » — Un autre, Frère M., dix-sept ans et demi, allait de temps en temps frapper à la porte du Père Maître : « Mon Père, ma tête se vide, j'ai faim ! » — « Allez demander au Frère Cuisinier un bol de lait et un morceau de pain ». Volontiers le Père Maître lui accordait ces dispenses, parce que loin de le croire douillet, il le savait très généreux et très fervent. Sa croissance achevée, il montra de quelle énergie il était capable dans l'observance de la sainte Règle et, la guerre venue, il fut un héros magnifique, admiré de tous, officiers et soldats. Officier lui-même, objet de superbes citations, décoré de la Légion d'honneur, il tombait fièrement le 27 Février 1916, à vingt-six ans, demandant à un camarade de le tourner face à l'ennemi pour mourir.

Résumons donc les raisons de ces dispenses nécessaires accordées pendant le Noviciat dans ces paroles de notre Bienheureux Père saint François : « Il faut pourvoir avec mesure aux besoins de notre frère le corps, de crainte qu'il ne soulève en nous la tempête de la mélancolie. Pour que, sans dégoût, il veille et persévère dévotement dans la prière, il faut lui enlever toute occasion de murmurer. Il pourrait dire en effet : je meurs

Digitized by Google

de faim, je suis incapable de porter le fardeau de tes pratiques ! Mais s'il grogne après avoir reçu un picotin suffisant, sachez alors qu'il faut faire sentir l'éperon à cette bête paresseuse et que cet âne nonchalant a besoin de l'aiguillon ». Règle sûre dans laquelle le Séraphique Père allie si sagement la prudence et la fermeté.

Le Noviciat n'est pas non plus une école de contention de l'esprit et du cœur, ni de cette inhumaine gravité toujours concentrée qui engendre le dégoût et l'ennui. Loin de là. Une des premières sollicitudes du Père Maître est de saisir toutes les occasions d'entretenir et de développer la joie des âmes. Il n'est jamais plus sûr de la bonne marche du Noviciat que lorsqu'il voit en récréation les visages épanouis, les cœurs dilatés, beaucoup d'entrain dans les conversations et même dans les jeux à certains jours. En cela il ne fait que se conformer aux volontés formelles de notre Bienheureux Père.

Saint François demande de grands sacrifices à ses Enfants ; il leur impose une vie très austère, des renoncements fort pénibles à la nature et qui pourraient devenir, avec le temps, intolérables à un grand nombre. Il veut donc qu'ils soient constamment sous l'influence d'une sainte joie et que, dans l'immolation d'eux-mêmes à l'amour de Notre-Seigneur, ils accomplissent dans toute la perfection possible la parole de l'Ecriture : « *hilarem datorem diligit Deus* », « Dieu aime celui qui donne, le visage épanoui, le sourire sur les lèvres ». Thomas de Celano consacre un chapitre de son histoire à exposer la pensée du saint Patriarche à ce sujet. « Un jour que François voyait un de ses compagnons montrer un visage triste et morose, il lui dit un peu rudement : « Il ne convient pas qu'un serviteur de Dieu donne aux hommes le spectacle de la tristesse ou du trouble, mais au contraire celui de la constante affabilité. Examine tes offenses, dans ta cellule, et, devant Dieu, pleure et gémis. Puis de retour parmi les Frères, laisse là ta tristesse, et prends le même air que les autres. » Il ajouta encore quelques mots et conclut ainsi : « Ceux qui sont jaloux du salut des hommes me haïssent fort ; sans cesse, ne pouvant y réussir en moi, ils s'efforcent de jeter le trouble dans mes compagnons ».

Il aimait à ce point les hommes remplis de joie spirituelle, que, dans un Chapitre, comme recommandation générale, il avait fait écrire ces mots : « Que les Frères aient soin de ne pas paraître extérieurement sombres ou hypocritement tristes, mais

Digitized by Google

qu'ils se montrent joyeux dans le Seigneur, ouverts, gais et aimables comme il convient. » — Grâce à Dieu cette joie spirituelle existe toujours dans nos Communautés et n'échappe pas aux étrangers qui nous honorent de leurs visites. Qu'on nous permette de citer seulement deux exemples. Un Père Bénédictin était venu, pendant nos années d'exil en Belgique, assister à l'ordination sacerdotale et à la première Messe d'un jeune Religieux. Il passa trois jours au Couvent. Prenant congé de nous, il nous dit ces paroles qui nous allèrent au cœur : « Mon Père, en vous remerciant de votre si cordiale hospitalité je tiens à vous dire combien j'ai été frappé et édifié de la franche gaieté que vous savez allier chez vous à la vie austère. » Dans une autre circonstance un Père Prémontré nous faisait cette réflexion non moins agréable à entendre : « Mon Père, quelle belle vie de famille est la vôtre. » Nous avons accueilli ces paroles comme un encouragement et une bénédiction de Dieu.

Le Noviciat n'est pas davantage l'anéantissement de la personnalité par une direction qui cherche à faire passer les caractères et les tempéraments dans un moule uniforme. Non, on l'a dit : le surnaturel se greffe sur le naturel ; le rôle du Père Maître est donc de tenir compte, dans la formation morale de ses Novices, des aptitudes particulières de chacun et d'éviter un formalisme exagéré qui ligoterait de façon dangereuse les aspirations de certaines âmes et les retarderait dans leurs ascensions spirituelles. Cette méthode serait d'ailleurs opposée à ce que l'histoire nous rapporte d'un grand nombre de Saints franciscains qui auraient assurément étouffé dans l'étau d'une direction trop minutieuse. Leurs Pères spirituels dirigeaient et contenaient leurs initiatives, mais les laissaient aller de l'avant sous le contrôle de l'obéissance. De là, les grandes choses qu'ils ont accomplies et qu'ils auraient dû sacrifier s'ils avaient été toujours maintenus dans les limites d'une direction étroite et guindée. Plusieurs ont été des originaux, mais sublime et féconde originalité qui a glorifié Dieu, sauvé une multitude d'âmes et jeté un si grand lustre sur l'Ordre Séraphique dans l'Eglise.

Enfin le Noviciat n'est pas une année d'études proprement dites. Il est tout entier consacré à la formation du cœur. Mais, à cause de son importance, cette pensée demande un développement particulier.

La mission du Père Maître est de faire connaître à ses Novices, dans toute la mesure accessible à leur âme, l'esprit et le cœur du Séraphique Père. Or saint François avait une

Digitized by Google

manière à lui de comprendre et de pratiquer les grandes vertus chrétiennes et religieuses dans l'Eglise. Le Père Maître et le Père Sous-Maître, son coopérateur, ne se tiennent donc pas dans des généralités ascétiques. Ils ont à cœur, selon la parole du Père Pacifique de Séjano, ancien Ministre Général, de faire germer dans l'âme de leurs Novices et d'y « maintenir vivants, l'esprit, la pureté, l'élévation de l'idéal franciscain, leur faisant suivre de tout près le Patriarche des Pauvres dans sa vie d'humilité, de mortification et de pénitence ». Ils s'appliquent à former de jeunes Capucins qui soient dignes de leurs ancêtres, dont Léon XIII, dans sa Constitution *Felicitate quadam* du 4 octobre 1897, a fait cet éloge. « Ils voulurent imiter vaillamment et rigidement l'austère intégrité et les hautes et magnifiques vertus que François avait poussées jusqu'au prodige... Ils formèrent la famille des Capucins pleine d'une vie vraiment et essentiellement séraphique ». De là, pour le Père Maître et le Père Sous-Maître, la nécessité d'avoir constamment devant les yeux les exemples et les conseils de saint François dans la formation de leurs Novices.

Notre dessein n'est pas d'exposer ici tout l'ascétisme franciscain enseigné au Noviciat ; nous voulons seulement rappeler quelques traits de la physionomie du Bienheureux Père pour en déduire la nature de l'enseignement ascétique et mystique donné aux aspirants à la vie séraphique. — Thomas de Celano a écrit de saint François : « Bien que la piété de cet homme rempli de l'onction du Saint-Esprit s'étendit à tout, il avait pourtant un attrait spécial pour certaines dévotions ».

Mais d'abord, principe et couronnement, l'amour de Dieu ! Saint François n'a pas été un raisonneur dans ses relations avec le bon Dieu : il est allé à Lui par l'amour, dès sa jeunesse. Dieu l'avait prévenu et ses avances avaient été pour lui merveilleusement douces et attirantes. Comme premier don, Dieu lui avait accordé une âme sensible à sa beauté, et Thomas de Celano nous le montre après sa conversion « l'œil constamment fixé sur la divine lumière, qui en se manifestant à lui, lui apprenait ce qu'il fallait dire, ce qu'il fallait faire et même ce qui devait arriver ». Dans la société de son Dieu, il trouvait une douceur constante que saint Bonaventure décrit ainsi : « Il aimait beaucoup Dieu, mais en revanche ce Dieu très-aimé lui accordait une tendresse très familière. C'était au point qu'il croyait sentir à ses côtés la présence permanente de son Sauveur ». Avant le Séraphique Docteur, Celano avait exprimé la même pensée :

Digitized by Google

« Le Seigneur, dit-il, l'accompagnait partout où il allait : il le soutenait par sa présence, l'encourageait par ses bienfaits, le consolait par ses visites ». « Et en retour François, dit l'Abbé Lemonnier, quittait toutes choses aussitôt qu'il entendait la voix ou l'appel de son Bien-aimé. Il se nourrissait de son amour et ne voulait plus d'autre occupation. Il se fondait, il s'absorbait en Celui qui se donnait à lui. C'était l'extase du bonheur. Il ne savait plus ce qui se passait au dehors. Enfin il avait le suprême abandon de ceux qui se savent aimés ». Quoi d'étonnant après cela, que parlant de l'amour de Dieu à ses Frères, « son cœur, au témoignage de Celano, s'émeuve, s'enflamme, comme si l'archet de sa parole extérieure avait touché les cordes intimes de son âme. Il faut reconnaître, disait-il, en l'aimant de toutes ses forces, l'amour de Celui qui nous a tant aimés ». Le même Celano déclare hardiment que « personne n'a aimé comme François ». Il a aimé en Séraphin et de là son nom dans la langue de l'Eglise elle-même.

Cependant, « tout à fait en état d'adorer Dieu au plus haut des cieux, écrit l'Abbé Lemonnier, saint François le cherchait plus habituellement près de lui, sous cette forme humaine qui est la nôtre, et qu'il a voulu prendre pour être mieux entendu de nous. L'incarnation lui semblait, comme à S. Paul, le grand mystère de piété où Dieu et l'homme doivent se rencontrer. N'était-ce pas le divin Crucifié, qui par sa parole et par son exemple, l'avait initié à la vie ? N'était-ce pas lui qui était venu en quelque sorte le prendre par la main pour le conduire à son Père ? » Aussi s'était-il fait une loi de pousser l'amour et l'imitation du Sauveur aussi loin qu'il est possible à l'humaine nature. Cependant, « s'il avait l'œil fixé sur toute la vie de Jésus, sa dévotion s'était choisi dans cette vie des endroits de prédilection et entre les mystères de Notre-Seigneur il affectionnait tout ce qui touche à la Nativité, à la Passion, à la Sainte Eucharistie ».

La fête de Noël était pour lui la fête des fêtes. L'enfant de Bethléem lui semblait l'amour même de Dieu devenu visible. Dans son langage franc et familier il le nommait Amour. « Tu es né de l'amour, non de la chair, lui disait-il, tu es l'amour fait homme pour sauver les hommes ». Et sous l'influence de ce sentiment il s'abandonnait à toutes les démonstrations de la tendresse. Il a été l'initiateur de la première crèche à Greccio et par ses fils, très rapidement répandus dans l'univers, il a propagé dans l'Eglise universelle la dévotion à la crèche, il a

Digitized by Google

donné à la fête de la Nativité de Notre-Seigneur ce caractère de piété joyeuse et expansive qui en fait la fête la plus populaire de la Religion chrétienne.

Quant à la Passion du divin Rédempteur, il n'y a pas dans toute l'Eglise, écrit l'historien que nous suivons, d'homme plus étroitement uni à ce mystère que François. « François vécut au pied de la Croix par un souvenir continuel, dit sainte Angèle de Foligno ». — « Après la Sainte Vierge, après saint Jean, écrit Barthélemy de Pise, il est le Saint qui a le mieux compâti aux souffrances de Jésus-Christ ». On peut dire qu'il ne savait et ne voulait savoir que Jésus-Christ crucifié ». La Croix lui apprenait toutes choses. Il y lisait mieux que dans n'importe quel livre, la rédemption, l'espérance, la gloire des hommes. Il y lisait aussi, et en caractères de feu, le don suprême, l'amour, l'incomparable amour de la divine Victime. Aussi a-t-il répandu aux pieds du Crucifix ses larmes les plus douces et les plus amères ; il y a donné et épuisé son cœur ».

L'amour de la Croix ne va pas sans l'amour de l'autel. N'est-ce pas la même hostie, le même sacrifice, le même Sauveur? La pensée que Notre-Seigneur a étendu, par amour, le bienfait de sa présence d'un temps à tous les temps, et d'une région au monde entier, jetait François dans une sorte de stupeur. Il y voyait la dernière manifestation d'une tendresse allant aux extrêmes limites du possible. Aussi voulait-il que les chrétiens vinssent en foule se ranger aux pieds de leur Sauveur dans le Sacrement de l'autel. Ses historiens observent trois choses sur sa dévotion à l'Eucharistie : « 1° C'était une de ses maximes que ne pas entendre la messe tous les jours quand on le peut est la marque d'un mépris ingrat. Pour lui, il en entendait deux plutôt qu'une, aussi souvent que ses occupations le lui permettaient. — 2° Il ne se bornait pas à s'unir du dehors à la divine Victime, il tenait à la recevoir souvent en lui par la sainte communion, afin de participer plus immédiatement à ses actes et à ses sentiments. De quel recueillement, de quel respect il était alors pénétré ! Ses Frères en étaient dans l'admiration tant son attitude, tant les sentiments reflétés dans ses traits leur semblaient convenir au Sacrement où Jésus-Christ se fait notre nourriture. — 3° « Tout ce qui touche à cet adorable Sacrement était l'objet de ses sollicitudes ». Il entourait de vénération les prêtres chargés par office de le distribuer aux hommes ; il exhortait ses Frères à leur témoigner le plus profond respect et leur disait souvent ces paroles rapportées

Digitized by Google

par Celano : « S'il m'arrivait de rencontrer en même temps un saint descendu du ciel et un pauvre petit prêtre, je commencerais par rendre mes hommages au prêtre et je me précipiterais pour lui baiser les mains. Je dirais : attendez, saint Laurent, car ces mains touchent le Verbe de vie et ont un pouvoir surhumain ».

Si fervent était son culte envers Jésus hostie, qu'un jour il ne crut pas aller contre sa chère pauvreté en envoyant par le monde un certain nombre de Frères chargés de ciboires précieux, avec ordre d'en laisser un dans les églises où ils trouveraient que « le Prix de notre rédemption ne reposerait pas dans un vase digne de lui ». Une tradition autorisée nous assure aussi qu'il faisait confectionner par sainte Claire des corporaux et des linges d'autel pour servir à la consécration du corps et du sang de Notre-Seigneur et qu'il portait dans ses prédications un moule soigneusement gravé avec lequel il fabriquait les pains destinés au saint Sacrifice. Enfin s'il eut pour la France un amour de prédilection et répéta volontiers qu'il voudrait mourir en ce pays, ce fut parce qu'on y aimait le Saint Sacrement et qu'on y traitait les choses saintes avec respect. Admirable dévotion qui a fait dire à Thomas de Celano « qu'il brûlait d'amour jusqu'aux moelles ponr le Sacrement du Corps du Sauveur » !

Après Notre-Seigneur le plus grand amour de François était pour la Sainte Vierge. « Il entourait d'un indicible amour, dit Celano, la mère de Jésus, car c'est elle qui nous a donné pour frère le Dieu de majesté. Il faisait monter vers elle des chants de louanges, répandait à ses pieds des gerbes de ferventes prières, lui offrait les élans de son cœur tant et si bien qu'aucune langue humaine ne le saurait exprimer. Mais ce qui nous doit surtout mettre en liesse, c'est qu'il la choisit comme protectrice de son Ordre et mit sous ses ailes, pour qu'elle les réchauffât et les défendît à jamais, les fils qu'il devait laisser dans le monde. C'est là notre consolation et notre espérance ! O Patronne des Pauvres, daigne remplir envers nous ton office de protectrice jusqu'au jour fixé par le Père » !

Nous pouvons enfin omettre ce trait bien caractéristique de la physionomie de saint François : sa dévotion au Pape et à l'Eglise Romaine. Il est le premier fondateur d'Ordre qui ait demandé au Souverain Pontife l'approbation explicite de sa Règle. Aucune loi ecclésiastique ne l'y obligeait, mais la pureté de sa foi et son attachement inviolable au Saint-Siège l'ont

Digitized by Google

porté à solliciter cette approbation. Il savait par les lumières du Saint-Esprit combien est nécessaire à tous et spécialement aux Religieux l'entière adhésion au Siège apostolique, l'union d'esprit, de cœur et d'âme avec le Vicaire de Jésus-Christ sur la terre. Quand il se fut décidé à cette démarche auprès du Souverain Pontife, il dit à ses Frères : « Je vois que Dieu dans sa bonté veut étendre notre famille. Allons à notre Mère la Sainte Eglise Romaine et faisons connaître au Saint Père ce que Dieu a daigné commencer par nous. Nous poursuivrons ensuite notre œuvre suivant ses instructions et sa volonté ». Afin que ses Frères jusqu'à la fin des temps soient bien pénétrés de sa pensée, il la consigne en ces termes au premier chapitre de la Règle : « Frère François promet obéissance et révérence au Seigneur Pape Honorius et à ses successeurs canoniquement élus, et à l'Eglise Romaine ». Ces paroles prononcées par lui comme chef de l'Ordre ne constituent pas pour nous un vœu spécial, mais elles manifestent la volonté du Séraphique Père que son Ordre soit comme un instrument docile entre les mains de l'Eglise et demeure avec elle en conformité absolue de pensées, de sentiments, de vouloirs ; cela, par le mobile d'un amour filialement respectueux.

L'amour de saint François pour le Pape et l'Eglise Romaine lui a fait prendre *à la source de la foi* pour son Ordre l'Office et la Liturgie. Jusque là les églises particulières et les Ordres monastiques avaient leur office propre et leur liturgie spéciale. François, le cœur tourné vers l'Eglise de Rome, veut prier comme elle, avec elle, dans une parfaite communion de paroles et de sentiments. Aussi n'use-t-il pas de la liberté qu'il avait d'adopter un office et une liturgie pour son Ordre naissant. Il lui fait, au contraire, ce précepte au troisième chapitre de la Règle : « Que les Frères fassent l'Office divin selon l'ordre de la sainte Eglise Romaine ».

Comme récompense de sa piété filiale, il est arrivé, sans qu'il l'ait prévu, que ses Frères se répandant à travers le monde ont été dans l'Eglise universelle les meilleurs propagateurs du Bréviaire romain et de la Liturgie romaine.

De ce qui précède nous pouvons brièvement déduire la nature de l'enseignement donné au Noviciat. Cet enseignement est affectif parce qu'il accorde une part prépondérante à la formation de la volonté ou du cœur, ce qui est tout un en langage ascétique. Dans ses conférences sur la vie religieuse, sur la perfection séraphique et sur la sainte Règle, au chapitre des coulpes,

Digitized by Google

dans la direction intime, le Père Maître apprend à ses novices à scruter le cœur de saint François. Il leur dévoile les secrets de ce cœur et leur montre comment il a vaillamment et activement rendu amour pour amour à Dieu, à Jésus crucifié, à Jésus Eucharistie ; comment il a été en François le principe générateur de « hautes et magnifiques vertus poussées jusqu'au prodige », suivant la parole de Léon XIII. Il leur montre comment François sous la pression irrésistible de son amour et avec une magnanimité incomparable a immolé à l'amour de Dieu les deux seules choses qu'il possédât et que saint Bonaventure appelle gracieusement ses deux oboles, *duo minuta*, son corps et son âme : son corps par l'embrassement passionné de la Croix et par une mortification qui a pu être égalée, mais non dépassée dans l'histoire de la sainteté ; son âme par une oraison et une contemplation qui l'élevèrent à l'amour embrasé des Séraphins. Sans doute le Père Maître n'a pas la prétention de faire accéder ses Novices à de si hauts sommets ; mais cette perfection séraphique est leur idéal et il tend à les en rapprocher le plus possible. Pour les faire marcher sûrement dans la voie tracée par notre Père saint François, en les initiant à la vie d'oraison, à la vie de renoncement et de sacrifice, à l'amour vrai et pratique de la Croix, le Père Maître, suivant la tradition franciscaine, ramène tout son enseignement à la méthode d'oraison affective, de préférence à la méthode discursive qu'il ne laisse cependant pas ignorer. Ce point mériterait qu'on y insiste parce que cette méthode a fait ses preuves dans notre Ordre et l'histoire de nos Saints atteste combien elle est efficace pour conduire à l'amour fort qui se donne, se dévoue, se sacrifie. Aussi est-elle également proposée par le Père Sous-Maître au cours de ses conférences.

Même enseignement affectif du Père Maître dans ses instructions sur les mystères de la Sainte Vierge et sur les fêtes de cette douce Mère, dont plusieurs ont eu pour initiateurs des Saints de notre Ordre. Le Père Maître, avec la plus grande sollicitude inculque à ses Novices une tendre dévotion envers Marie, la Reine des Mineurs, et les habitue suivant une tradition aussi ancienne que l'Ordre, à se préparer à ses fêtes par de ferventes neuvaines de prières et de pénitences.

Enfin dans les conférences sur la sainte Règle, le Père Maître enseigne aux Novices d'une façon précise et formelle la nécessité d'être, selon la volonté de notre Bienheureux Père, attachés en tout respect et amour filial au Vicaire de Jésus-Christ,

Digitized by Google

de lui être dévoués avec humilité d'âme, soumission d'esprit et élan de cœur. Il y a là pour nous comme une vocation spéciale dans l'Eglise, d'après ces paroles de Léon XIII dans une audience accordée aux Supérieurs Capucins le 18 Décembre 1884 : « De même que chaque Ordre religieux a son caractère propre et distinctif, de même il a sa grâce spéciale. Votre grâce à vous, fils de saint François, est une fidélité particulière et totale à la sainte Eglise ; votre gloire et votre distinction, c'est de vous être toujours montrés les ouvriers fidèles et dévoués des Souverains Pontifes. Ce que vous avez été par le passé, vous l'êtes au moment présent, et vous le serez dans l'avenir ».

Tous ces principes, tous ces enseignements sont repris par le Père Sous-Maître au cours de ses conférences sur les Psaumes, le Bréviaire, la sainte Liturgie et, sous cette unité d'action, la formation des jeunes aspirants à la vie séraphique se poursuit au cours du noviciat dans l'atmosphère de joie intime et d'amoureuse abnégation où s'épanouit la vie franciscaine. Rien de plus important puisque, dans les ordres religieux, l'avenir des communautés aussi bien que celui des individus repose sur le noviciat. Rien de plus nécessaire aussi que de s'en rendre compte pour prendre une idée exacte de ce qu'est la formation des jeunes religieux.

P. ELZÉAR.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

DROIT CANON

De Sacrae Obedientiae virtute et voto secundum doctrinan divi Thomæ et S. Alphonsi, juxta Normas ac Codicem Juris Canonici. — Tractatus canonico moralis auctore P. J. B. Raus, C. S. S. R.

1 vol. in-8, XX, 308 p. 16 francs.

Librairie catholique Emmanuel Vitte, Paris, Lyon.

Le P. Raus, Rédemptoriste de la Province d'Alsace, déjà connu par ses articles dans plusieurs revues telles que le « Canoniste contemporain », la « Nouvelle Revue théologique » etc., nous donne un excellent travail sur la question si importante — mais combien difficile ! — de l'obéissance.

Ce livre, le premier ouvrage d'ensemble paru sur la question depuis la publication du nouveau Code de droit canon, contient une étude sérieuse et complète, à la fois canonique, morale et ascétique. Aucune question de quelque importance n'est laissée de côté. L'auteur suit la doctrine et s'attache aux principes de saint Thomas et de saint Alphonse. Des notions historiques sur l'origine, les progrès et les développements de « l'obéissance canonique » et de « l'obéissance religieuse » aident à situer et à mieux comprendre les questions et aussi certaines difficultés qui se sont posées au cours des âges.

La division de l'ouvrage donne une idée claire de son contenu et en montre la réelle utilité pour les ecclésiastiques, séculiers et réguliers.

1re partie : de la vertu d'obéissance : obéissance canonique, obéissance religieuse (nécessaire, parfaite, aveugle) ; pouvoir des supérieurs pouvoir dominatif, de juridiction, ex voto, pouvoir social ;

2e partie : du vœu d'obéissance : son objet ; des supérieurs auxquels on doit obéissance en vertu du vœu soit dans un Ordre ou Institut, soit en dehors (Souverain Pontife, Concile œcuménique, Congrégations Romaines, etc.)

3e partie : ressemblances et différences entre le vœu et la vertu d'obéissance.

En appendice une synthèse de la doctrine de S. Alphonse sur le vœu et la vertu d'obéissance. F. J.

Regula Fratrum et Sororum Tertii Ordinis Secularis S. Dominici necnon ejusdem Rituale ac summarium indulgentiarum privilegionum etindultorum Revmi. P. Fr. Ludovici Theissling Magistri Generalis totius Ordinis Fratrum Praedicatorum justu edita. Romae Coll. Angelico. MCMXXIII, in-32 de 79 pages.

La règle du Tiers Ordre dominicain séculier est ici publiée et « accommodée aux exigences de notre temps et aux prescriptions du nouveau Code de droit canonique », avec l'approbation de l'Autorité Apostolique (23 avril 1923).

La règle ancienne avait été confirmée par Innocent VII et Eugène IV. Autant que possible, on a conservé non seulement l'esprit, mais aussi la lettre de cette première règle. La nouvelle règle continue de renfermer vingt

Digitized by Google

chapitres (comme celle de Nicolas IV en 1289 pour le T. O. séculier franciscain), et elle demeure en conséquence, sur bien des points, beaucoup plus précise que la règle de notre T. O. promulguée par Léon XIII en trois chapitres seulement.

Voici l'ordre de la règle dominicaine : Nature et but du T. O. (I) — Conditions de réception (II). — Forme de l'habit (III) — Mode de réception et bénédiction de l'habit (IV) — Noviciat et profession (V) — De l'office (VI) — Confession, communion et exercices de piété (VII) — Des jeûnes (VIII) au nombre de trois la veille des fêtes du Rosaire, de saint Dominique et de sainte Catherine de Sienne — De la fuite des mondanités (IX) — Du respect envers les Prélats et les Clercs (X) — Des œuvres d'apostolat et de charité (XI) — Du soin des infirmes (XII) — Du décès des Frères et des suffrages (XIII) — Des supérieurs du Tiers Ordre (XIV), c'est à savoir le Ministre Général et le prieur provincial dans sa province ; ils ont le droit de visite par eux-mêmes ou par délégué — Des officiers de la Fraternité (XV) — De l'office du prieur et des autres officiers (XVI) — Des Congrégations de Frères (XVII) — De la correction des Frères (XVIII) — Des dépenses (XIX) — De l'obligation de cette règle (XX).

A la suite de la règle du T. O. séculier dominicain, se trouvent le rituel de cet ordre (p. 29-66) et le sommaire des indulgences reconnu par la S. Cong. de la Pénitencerie le 30 décembre 1922.

MYSTIQUE

L'Anneau d'or des Grands Mystiques par Emile Baumann, Paris, Grasset (1924) in-12 de 323 pages.

Quel auteur méridional célèbre à prétendu qu'un beau raisonnement ressemble à un circuit de lumière ? Le Bienheureux Ruysbrœck l'Admirable a dit de son côté de l'amour pur et parfait qu'il était « un anneau d'or... » plus ample que le ciel et la terre et toutes choses ».

Image ? Métaphore ? Hyperbole ? Analogie ? La vérité, c'est que les âmes aimantes sont unies entre elles par la communion des saints ; ce sont des sœurs ; elles se tiennent par la main comme Mesdames les vertus. Leur continuité fait penser à la continuité de l'anneau d'or, à celle des rondes de Fra Filippo Lippi.

Dans cette belle suite d'âmes, M. Emile Baumann en a discerné quelques-unes un peu au hasard de son goût et de ses rencontres, et voici devant nous : saint Augustin, sainte Claire d'Assise, Dante, Angèle de Foligno, Catherine de Sienne, Ruysbroeck l'admirable, saint Jean de la Croix, sainte Marguerite-Marie, et Catherine Emmerich.

Saint Augustin parait étudié d'après les deux récents ouvrages de Louis Bertrand ; sainte Claire est présentée d'après la biographie de Maurice Beaufreton, Dante d'après sa *Commedia*, Angèle de Foligno d'après Hello que M. E. Baumann cherche à réhabiliter (Cf. *Et. Franc.* 1924, p. 93), Catherine de Sienne d'après Joergensen, Ruysbroeck d'après ses œuvres, Jean de la Croix d'après le texte Hoornaert, Marguerite-Marie d'après ses propres écrits, et Catherine Emmerich d'après Brentano.

Au sujet de cette dernière il y aurait un petit problème préliminaire à éclaircir *(Et. Franc.* 1924. p. 111*)*. Les pages consacrées à Ruysbroeck,

Digitized by Google

à saint Jean de la Croix et à Marguerite-Marie paraissent de beaucoup les meilleures, étant puisées plus près des sources.

Mais dans l'ensemble, le lecteur reste charmé de toutes ces réflexions si fines, de cette analyse pénétrante et de cette compréhension si juste d'un sujet si délicat et si peu laïc.

Une question fort naturelle se pose ici. Comment un lettré, un romancier consacré à la littérature d'imagination pure a-t-il eu le goût de la mystique ? Pourquoi les lettres mondaines s'intéressent-elles aujourd'hui à la piété et même à ce qu'il y a de plus élevé dans la vie spirituelle ? Comment un libraire escompte-t-il le succès d'un livre de vraie dévotion ? Y a-t-il donc, réellement, dans le grand public, une clientèle assurée pour ce genre de livres?

Oui, c'est la vérité. Il y a beaucoup de chrétiens qui s'intéressent à la piété, et à la mystique, et même des demi-chrétiens très nombreux et leur amour pour la mystique les entraîne jusqu'à débourser les quelques francs nécessaires à l'achat du livre désiré.

Un autre sujet de religion, différent de la mystique, les attirerait-il également ? Le pur ascétisme, par exemple ? la doctrine qui éloigne du péché, flagelle les vices et purifie l'âme ? Je me le demande et je crois que non. Les chrétiens de moyenne espèce ne supportent qu'une religion moyenne et ne pratiquent qu'une vertu moyenne. Dans leur étude des grands mystiques, comme en leur amour de saint François, il faut bien avouer qu'il y a du snobisme et du dillettantisme. M. Émile Baumann a écrit lui-même : « Auprès des livres mystiques les belles « ivresses profanes » sont insipides ». Il conviendrait de s'entendre. Les ivresses spirituelles existent. Les mystiques ne peuvent les nier, y étant contraints par les faits d'expérience ; mais ils ne sont pas précisément tendres pour ces ivresses spirituelles.

Nous plaindrons-nous donc d'œuvres comme celle de M. Emile Baumann ? Non certes ! D'autant plus que M. Baumann touche à ces choses délicates avec une main infiniment respectueuse et un cœur croyant. D'autant plus qu'il est un idéaliste comme il l'a prouvé par sa belle étude sur la musique de Saint-Saëns et sur les trois saints pèlerinages : Ars, saint Jacques de Compostelle et le Mont-Saint-Michel. D'autant plus, enfin, que la mystique est et demeure la fleur du christianisme. Si l'on aborde la lecture des livres mystiques avec humilité, « nulle lecture, après celle des « Livres Saints, ne peut être plus vivifiante. Avant tout les pages dictées « ou écrites par une Angèle de Foligno, un Ruysbroeck, un saint Jean de « la Croix réfléchissent des âmes merveilleuses. Les œuvres des grands « mystiques sont l'image de leur vie et leur vie est toute force, toute « lumière. Quiconque les approche et les aime emporte en soi l'odeur de « leur suavité ».

Que M. Emile Baumann continue donc d'explorer cette veine féconde d'or et d'idéalisme, comme il l'a fait ailleurs et autrement dans son beau roman *Job le Prédestiné* jadis si bien présenté par notre P. Aimé dans nos *Annales Franciscaines* de février 1924, p. 49-54, comme l'a fait de son côté Madame Colette Yrer dans son *Mystère des Béatitudes*, et alors nous nous réconcilierons, nous autres prêtres, avec les romanciers, parce que nous aurons vraiment des romanciers catholiques, nous montrant autre chose que les égarements du cœur humain.

Digitized by Google

Le Soliloque enflammé par Gerlac Peters, traduction nouvelle par les Bénédictions de Saint Paul de Wisques. Librairie Saint-Thomas d'Aquin. Saint-Maximin (Var) 1921. in-24 de 158 pages.

L'auteur de cette traduction est Dom E Assemane. Gerlac Peters, né en 1378, est un chanoine régulier de la Congrégation de Windesheim. On ne sera donc pas étonné si son petit Traité s'apparente si étroitement avec les écrits de Ruysbroeck et avec l'*Imitation*. Dans ces trente-neuf chapitres si pieux et si bienfaisants, il y a même telle et telle page dont la saveur est toute franciscaine : « Quel est l'héritage du véritable pauvre d'esprit — De la louange de la sainte pauvreté — Qu'il faut supporter avec égalité d'âme la correction qu'elle soit juste ou injuste » etc. Relisez telle admonition de saint François et faites la comparaison. Pour avoir l'explication de ce fait, il suffit de se rappeler le lien spirituel existant entre les chanoines de Windeshein et les Frères de la Vie Commune d'une part, et de l'autre les rapports de ces derniers avec les écrits du Docteur Séraphique.

On aimera à lire et à relire *le Soliloque enflammé* imprimé en latin dès 1616 et en français dès 1659. P. V.

HISTOIRE

Histoire de France, par Jacques Bainville, Paris, Fayard, 1924, in-12 de 573 pages.

Je serais tenté de m'excuser d'écrire ces lignes après que tant de personnages considérables — et assez divers — ont pleinement loué, comme c'était juste, l'*Histoire de France* de Jacques Bainville. L'ouvrage est serré, il est trapu, il est compact. Point de phrases inutiles. Tout est comprimé. Et c'est aussi d'une belle ordonnance ; c'est une magnifique vision en vingt-deux tableaux de notre histoire nationale. En imaginant Bainville à sa table de travail, je pense au ministre Roland faisant son rapport sur l'état des provinces, à Bossuet écrivant son *Discours sur l'histoire universelle* ou à Richelieu dictant ses mémoires.

A sa manière, Jacques Bainville a refait la psychologie de notre histoire. Mais une œuvre pareille, est-il vrai qu'on ne l'avait jamais produite ? Est-il vrai qu'on n'avait jamais montré pourquoi les peuples faisaient des guerres et des révolutions ? Pourquoi des hommes se battaient, se tuaient et se réconciliaient ? L'histoire était-elle une suite de drames isolés, une mêlée, un chaos où l'intelligence ne discernait que le déplacement des pièces sur l'échiquier sans rien y comprendre ?

Jacques Bainville nous affirme que, pour son compte, il n'avait rien compris dans son enfance à l'histoire. C'est là une confession qu'il nous fait. Dieu en soit béni ! L'esprit positiviste et diplomate de Jacques Bainville a voulu sortir de cette impasse obscure. Dès qu'il est devenu grand, Bainville a refait, à son usage, cette histoire, et son livre est le résultat de ses nouvelles études. Non pas d'études directes sur les documents, c'eut été trop exiger, mais d'études faites sur des auteurs du XIXe siècle : Michelet, Sainte-Beuve, Thiers, et dans un rang très supérieur, Albert Sorel, Thureau Dangin, de la Gorce et Hanotaux.

Nous touchons ici au point très faible de l'*Histoire* de Bainville. Son ouvrage n'est certes pas de première main et je vois surtout ce que l'on a à perdre avec des auteurs comme Michelet.

Digitized by Google

La grosse difficulté était d'enclore en moins de six cents pages l'énorme construction française dont Clovis posa la première pierre. Un élagage était nécessaire. Cette histoire de France ne nous donnera donc point d'idées, même raccourcies, sur l'histoire religieuse, artistique, économique, littéraire de la France. Rien, ou à peu près, sur le commerce, la marine, les colonies. Rien sur ces institutions juridiques et administratives qu'a si bien étudiées Paul Viollet. Rien sur le droit civil.

Proprement, l'*Histoire de France* de J. B. c'est l'histoire de la formation et de l'entretien du territoire français. C'est l'histoire du pouvoir politique central qui fit la France. C'en est l'histoire diplomatique. Aussi j'inclinerais à dire que le titre exact du livre de J. Bainville, ce serait : « Histoire politique et diplomatique de la France ».

A vrai dire, tant que cette politique centrale n'existe pas, l'histoire de France laisse froid notre auteur. Le système féodal couvrit la France d'un réseau serré et puissant pendant tout le moyen-âge et surtout du VIe au IXe siècle. Bainville ne s'intéresse guère à cette féodalité ! Cinq chapitres, et voilà, en cinq enjambées, mille ans de parcourus et nous sommes au début de la guerre de Cent ans. Nous n'apprenons plus que les évêques ont fait la France comme les abeilles font leur ruche. Serait-ce devenu faux ? Je ne sais pas pourquoi non plus J. Bainville n'a pas mis plus en relief la figure de S. Louis. Ce roi est un des vrais créateurs de la France, avec Louis XI, Henri IV, Louis XIII et Louis XIV.

Du XVe au XXe siècle, nous avons dix-sept chapitres les sept derniers, étant consacrés à la révolution, au Consulat et à l'Empire, à la Restauration, à la Monarchie de juillet, à la deuxième république et au second Empire, à la troisième république et à la guerre européenne.

Et ceci m'amène à dire que si J. Bainville connaît à la perfection les causes et les effets matériels des guerres et l'ossature des traités, son système condensateur, un peu arbitraire, a peut-être des inconvénients. J. Bainville sait évidemment mieux qu'un autre qu'il existe des impondérables, et que l'esprit anime la matière, et que notre volonté personnelle entre en jeu avec les actions et le libre arbitre d'autrui. Or si les causes diplomatiques et physiques sont bien indiquées en fonction du pouvoir royal, le reste paraît oublié ou passé sous silence. Et il y a pourtant d'autres causes à la formation de la France que l'unité et la continuité masculine de la race royale. Camille Jullian a exagéré en tirant uniquement du sol, de la géologie et de la géographie, la raison de la formation de notre unité nationale. Mais il y a là aussi une part de vérité ; et, retournant les cartes, je me demande si nos frontières naturelles et la nature de notre sol n'ont point aidé à leur tour à la formation de la monarchie française. Et je pense que oui.

La religion catholique, les évêques, le droit romain, la langue romane, l'esprit de douceur qui brisait les étroitesses du particularisme local et qui était une des conséquences de l'esprit catholique, tout cela, ce furent aussi des facteurs de la France. Il y avait, sur cette synthèse, des choses essentielles à établir, et de belles comparaisons auraient pu être faites entre la maison royale de France et celles d'Angleterre, d'Espagne, d'Autriche et de Prusse. Bainville a même omis de nous rappeler que Bossuet a été le grand théologien de la théorie du pouvoir royal divin. Ce n'est pourtant pas à négliger, surtout dans sa conception de l'histoire de France.

Digitized by Google

Avec une autre synthèse, les « périodes » de cette histoire auraient paru un peu différentes. On aurait attaché, par exemple, plus d'importance au début du règne personnel de Louis XIV après la mort du Mazarin, et au moment où Louis XVI, en 1771, commence à lâcher les rênes du pouvoir. Dans l'histoire des idées politiques royales, ce sont là deux très grandes dates, deux tournants de la vie monarchique.

Il convient aussi de se rendre compte que si Jacques Bainville décrit très objectivement les événements qu'il voit, il les peint cependant avec des couleurs modernes. Il ne ressuscite pas les temps anciens à la manière d'un archéologue. Il le fait à la façon d'un artiste, d'un maître verrier qui représente des scènes bibliques avec des costumes de son temps. De là des anachronismes fort réjouissants. Ainsi Jacques Bainville traite la Ligue de « républicaine », et il semble oublier que ces luttes du XVIe siècle étaient bien plutôt religieuses que dynastiques. S'il n'y avait pas eu de question religieuse, il n'y aurait pas eu alors de question de succession au trône, ou cette question aurait eu une origine différente. Pourquoi J. Bainville ne traite-t-il pas aussi Hugues Capet de républicain, puisque c'est par suite d'élection que le premier de nos rois de la troisième race gravit les marches du trône ?

Cette même question dynastique ne doit pas non plus nous faire oublier qu'à la triste époque du XVe siècle, ce fut réellement et positivement le Roi d'Angleterre qui devint roi de France. Prenez la série des cartons du roi aux archives nationales. Ouvrez les registres de la chancellerie. Après Charles VI, en 1422, le roi de France est Henri V, puis Henri VI enfant sous le régent Bedfort et il en sera ainsi jusqu'en 1429. Nos yeux ne peuvent se fermer devant la brutale lumière de cet événement qui nous navre.

Ce fut la pure gloire de sainte Jeanne d'Arc, poussée par Dieu, de chasser l'Anglais de notre cher royaume de France et de faire sacrer Charles VII à Reims. La grande leçon qui se dégage du très beau livre de Jacques Bainville, c'est que l'éternelle question politique, la lutte pour le gouvernement des peuples et pour la possession du pouvoir de la « cité » durera autant que durent les hommes. C'est là que le droit naturel laisse le plus de liberté à l'homme. La société familiale a ses deux règles étroites de l'unité et de l'indissolubilité. La société économique reconnaît que l'homme doit manger son pain à la sueur de son front, et donc le travail est autre chose qu'une vulgaire marchandise et la propriété est légitime. Mais la société civile semble avoir peu de lois particulières naturelles, surtout lorsqu'il s'agit du régime politique, en dehors des lois qui régissent l'individu et al famille. La raison de la loi, c'est le peuple. Pour le reste... *mundum tradidit disputationi eorum* (Eccle. III, 11).

Aussi Jacques Bainville se garde bien de nous dire quel est à son avis le meilleur système de gouvernement, et même quelques attaches royalistes qu'il puisse avoir, il ne cache pas les nombreuses difficultés qui se sont ouvertes, souvent très graves, lors des décès de nos rois. Ce fut la faiblesse de ce régime si puissant par ailleurs. Ne savons-nous pas que le grand roi Louis XIV alla jusqu'à tenir le dauphin à l'écart des affaires publiques ! Et nous pensions que les fils des rois étaient toujours élevés pour être des rois. Du moins Jacques Bainville ne tait rien de ce qui lui parait objectif et spécifique dans l'histoire politique de la France, et c'est là sa force. P. V.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (Belgique) (*Importé de Belgique*)

Digitized by Google

SOIT LOUÉ NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, TOUJOURS

LETTRE

DE

SON ÉMINENCE LE CARDINAL GIORGI [1]

Révérend Père,

Je vous remercie de m'avoir dédié votre ouvrage « La Philosophie du B. Duns Scot », comme l'expression de votre filiale soumission.

En parcourant les pages de votre livre, on remarque avec satisfaction la vénération que vous portez aux maîtres de l'Ecole Franciscaine et particulièrement à S. Bonaventure et au B. Duns Scot. Cette vénération est accompagnée d'une connaissance large et profonde de la matière que vous traitez et montre bien la compétence scientifique et historique qui caractérise les Pères Franciscains du Collège de Quaracchi.

Votre ouvrage contribuera, je l'espère, à faire connaître le grand Docteur Subtil et à faire étudier ses livres avec plus d'intérêt et d'objectivité. Vous avez montré combien ses conceptions s'inspirent profondément de la doctrine catholique et d'un amour séraphique. A bon droit, vous avez maintes fois révélé en lui le disciple de S. Augustin et de S. Bonaventure.

(1) Cette lettre a été adressée au R. P. Ephrem à l'occasion de la publication en volume des articles si remarquables parus dans les *Etudes Franciscaines*.

Digitized by Google

Tout le monde intellectuel aussi vous saura gré d'avoir mis en pleine lumière la philosophie de l'être si puissamment élaborée par le B. Duns Scot et ses admirables idées sur Dieu et sa vie divine.

Aussi, Révérend Père, je me permets de vous exhorter à faire connaître le B. Duns Scot. Il est le Docteur de l'Immaculée et un des plus grands Maîtres de la Scolastique : à ce titre il est légitime de lui consacrer le meilleur de vos études.

En vous renouvelant l'expression de mes sentiments reconnaissants pour l'important travail que vous avez bien voulu m'offrir, je vous accorde volontiers la bénédiction demandée.

Rome, 14 août 1924.

Digitized by Google

SAINT THOMAS
ET LES DIRECTIONS PONTIFICALES

L'année qui s'écoule a été consacrée par l'Eglise catholique, sur l'invitation expresse du Souverain Pontife, à célébrer le sixième centenaire de la canonisation de S. Thomas. Aussi les fils de S. François ont-ils éprouvé une joie sincère à manifester leur reconnaissance de la grâce insigne que Dieu fit au monde, lorsqu'il lui donna Thomas d'Aquin. Il leur était doux de s'associer à l'hommage qui monte vers le Docteur Angélique et de reconnaître, avec l'un de ses disciples les plus fervents, le R. P. Pégues, que S. Thomas « a reçu de Dieu une mission dont on peut dire qu'elle est unique » (1).

Les *Etudes Franciscaines* parlèrent, en leur temps, des fêtes qui ont solennisé ce centenaire à Rome et à Avignon (2) et, sans rien retirer de la cordialité de leur adhésion, elles ont déjà dit quel était, à leur avis, le vrai sens de l'hommage qui est rendu à S. Thomas, la véritable portée de son autorité d'après les directives constantes de l'Eglise et d'après les directions des derniers Papes. Elles ne pouvaient moins faire pour légitimer leur orientation, plus que cela, leur raison d'être.

Cependant il importait d'y revenir et, si possible, de mettre en plus grande lumière la conformité de cette orientation avec les directions pontificales. Mais nous hésitions à publier ces pages. Quand dans nombre de séminaires ou scolasticats, quand dans nombre d'ouvrages et de manuels, les docteurs franciscains sont traités avec une ignorance étonnante, ne crie-t-on pas à l'esprit batailleur, que dis-je, à l'indiscipline, lorsqu'un penseur isolé ose prendre en main une défense trop mal assurée ? Peut-être nous aurait-on fait le même reproche malgré le caractère objectif de nos conclusions.

(1) *Initiation thomiste*, p. 17.
(2) *Etudes Franciscaines*, mars-avril 1924, p. 167-192.

Digitized by Google

Or voici qu'après une Revue qui ne peut être soupçonnée de partialité (1), le R. P. Hedde, des Frères Prêcheurs, ancien professeur à la Faculté de théologie de Lyon, vient de publier un article consciencieux et objectif (2), en même temps que le R. P. de Guibert, S. J., professeur de l'Université Grégorienne, faisait entendre la même parole de bon sens (3). Si nous sommes d'accord avec eux, on ne pourra nous accuser de troubler, de parti pris, le bon ordre ou la tranquillité des esprits.

* * *

Rappelons d'abord les raisons de l'insistance mise par les derniers Papes à recommander la fidélité à S. Thomas.

« Docteur suscité par Dieu afin que l'Eglise eût un maître de la doctrine qu'elle suivrait par excellence en tous temps » (4). « ... S. Thomas d'Aquin, ce fils de S. Dominique, dont Dieu daigna se servir plus que de tout autre docteur pour illustrer son Eglise... » (5) est le « Docteur commun ou universel de (cette) Eglise car (elle) a fait sienne sa doctrine, ainsi que l'attestent bien des documents de toute sorte » (6).

Il eut en effet le secret de parler une langue si sobre, si limpide que même ceux du dehors peuvent l'entendre et admirer une pensée qui se répand forte et majestueuse comme un beau fleuve. Il sut à ce point s'assimiler la sagesse antique et la sagesse chrétienne que les principes de sa doctrine, « *si nous les prenons d'une façon générale et dans leur ensemble,* ne contiennent pas autre chose que ce que les plus grands philosophes et les princes des Docteurs de l'Eglise avaient trouvé par leurs méditations et leurs raisonnements sur les conditions propres de la connaissance humaine, sur la nature de Dieu et les autres choses, sur l'ordre moral et la fin dernière de la vie qu'il faut atteindre » (7).

(1) *Ami du Clergé*, 31 janvier 1924, p. 65 sq.

(2) *De l'autorité de S. Thomas d'Aquin dans l'enseignement catholique de la philosophie*, Revue Apologétique, 1er août 1924, p. 513-527.

(3) Compte-rendu des ouvrages du P. Garrigou-Lagrange, o. p. : *Perfection chrétienne et contemplation, selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix* et du P. Joret, o. p. : *La contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin*. Revue d'Ascétique et de Mystique, juillet 1924, p. 290-310.

(4) Lettre de Benoit XV, au R. P. Pégues, 5 février 1919.

(5) Encycl. *Fausto appetente die*, de Benoit XV, 29 juin 1921.

(6) Encycl. *Studiorum ducem*, de Sa Sainteté Pie XI, 29 juin 1923.

(7) Motu proprio *Doctoris Angelici*, de Pie X, 29 juin 1914.

Digitized by Google

Aussi que tous, et en particulier, « que les professeurs sachent bien que s'écarter de S. Thomas, surtout dans les questions métaphysiques, ne va pas sans détriment grave » (1). « Lorsque nous donnions donc aux nôtres S. Thomas comme chef de la philosophie scolastique, dit Pie X, il va de soi que nous avions voulu surtout l'entendre des principes sur lesquels, comme sur ses fondements, cette philosophie repose... (car) *les points,* qui de la philosophie de S. Thomas sont *les chefs,* ne doivent pas être placés dans le genre des opinions au sujet desquelles on peut discuter en l'un ou l'autre sens, mais comme des fondements, sur lesquels toute la science des choses naturelles et divines se trouve établie » (2).

A la lumière de la foi, fermement appuyé sur l'autorité de l'Eglise qu'il révérait et confiant dans les forces de la raison, S. Thomas explora donc si bien le domaine de la vérité et en proposa l'ensemble dans une synthèse si complète que l'Eglise reconnaît en lui le maître par excellence. Il serait vain de prétendre lui ravir ce magistère suprême. D'autant que si l'Eglise impose le devoir d'enseigner les sciences divines et humaines, en particulier la philosophie et la théologie, « selon la méthode, la doctrine et les principes » de ce grand Docteur (3), c'est que, suivant une heureuse expression, rarement « il a fait clair dans une tête humaine comme dans cette tête là » (4).

*
* *

Cependant c'était une tête humaine, qui abritait un esprit humain, esprit faillible et limité, esprit qui avait ses dispositions natives et, comme l'on dit, sa tournure. A l'hommage cordial et rempli de vénération, il faut joindre cette réserve pour éviter l'erreur qui serait de croire la doctrine de S. Thomas canonisée par l'Eglise, autrement que « *prise d'une façon générale et dans son ensemble* » quant aux « *principes et aux thèses plus importantes* » (5). Il n'appartient qu'aux Saints Livres d'être, en toutes et chacune de leurs parties, l'expression humaine de la vérité par essence, de la vérité divine.

Aussi, faire de l'adhésion à telle opinion particulière de S. Thomas une condition de fidélité aux directions pontificales

(1) Encycl. *Pascendi,* de Pie X, 8 septembre 1907.
(2) Motu proprio *Doctoris Angelici.*
(3) *Cod. iur. can.* can. 1366, § 2.
(4) *Initiation thomiste,* p. 76.
(5) Motu proprio *Doctoris Angelici.*

Digitized by Google

et de rectitude dans la pensée philosophique, c'est outrepasser les exigences de la vérité et celles de l'Eglise.

Les Souverains Pontifes, gardiens fidèles de la vérité et interprètes de la volonté de l'Eglise, ont toujours eu le souci de le rappeler opportunément. Chaque fois qu'ils le peuvent, ils saisissent les occasions d'attirer l'attention sur la doctrine de S. Thomas et de la recommander comme règle sûre de pensée ; mais chaque fois qu'ils le croient sage, ils n'hésitent pas non plus à déclarer que l'obligation de suivre S. Thomas laisse pleine et entière la liberté de s'écarter de S. Thomas en ces questions où l'Eglise ne s'est pas prononcée, où n'est pas fait l'accord des maîtres de la pensée catholique et où l'avis de S. Thomas peut ne paraître point le plus probable. Les preuves abondent. Nous ne rappellerons pas tout ce qui a été fait par l'Eglise, au cours des siècles, pour maintenir dans son sein la variété d'écoles diverses, nous invoquerons la seule autorité des derniers Papes.

Léon XIII, dans l'Encyclique *Æterni Patris* qui était destinée à promouvoir la restauration de la philosophie chrétienne, voulut faire paraître S. Bonaventure à côté de S. Thomas et les proposer « comme deux lumières et deux aliments » à ceux qui s'adonneraient à l'étude de la scolastique.

Dans la lettre qu'il écrivit au Ministre général des Frères Mineurs pour le féliciter d'avoir entrepris l'édition critique des œuvres de S. Bonaventure, le même Pontife souhaite que ces œuvres soient lues et étudiées en même temps que les œuvres de S. Thomas, « pour, des unes et des autres, recevoir les armes qui triompheront des ennemis de l'Eglise et de la Société » (13 décembre 1885).

L'Encyclique *Libertas* (20 juin 1888) proclame la liberté que possède chacun de penser et de dire ce qui lui paraît le plus probable en toutes les choses que Dieu et la nature ont livrées aux discussions humaines, ajoutant qu'une telle liberté « ne conduit jamais les hommes à étouffer la vérité mais bien à la rechercher et à la découvrir ». Et recevant les Frères Mineurs de l'Observance, le 11 novembre 1890, Léon XIII leur rappelle qu'ils ont un maître, S. Bonaventure, « dont ils doivent d'un labeur nocturne et diurne étudier les œuvres pour en tirer l'illustration de la doctrine catholique ».

Un instant, ce grand Pape sembla restreindre la liberté des esprits par sa lettre *Nostra erga Fratres Minores* (25 novembre 1898), mais il chargeait bientôt le cardinal Vannutelli d'expliquer cette lettre et de renouveler l'assurance qu'elle ne changeait

Digitized by Google

rien aux directions données (19 septembre 1899). Le Pape daignait même ajouter qu'il n'entendait nullement révoquer l'article 245 des Constitutions, qui impose aux Frères Mineurs l'obligation de s'attacher, *inhœrere studeant,* en philosophie et en théologie, « aux doctrines de l'antique école franciscaine, sans cependant négliger les autres scolastiques ».

Pie X, félicitant le Ministre général des Frères Mineurs à l'occasion de l'achèvement de l'édition critique des œuvres de S. Bonaventure (11 avril 1904), proclamait ce saint Docteur « prince des scolastiques avec S. Thomas ». Il en encourageait l'étude au dehors de l'Ordre et souhaitait que les volumes nouvellement édités « trouvâssent de nombreux lecteurs pénétrés d'amour et de zèle pour la doctrine du Docteur Séraphique ». Pie X félicitait le Père Général du renouveau des études dans son Ordre, « *una cum amore nobilium magistrorum qui Franciscanam scholam medio maxime ævo illustrarunt* », renouveau joint « à l'amour des nobles maîtres qui illustrèrent l'école franciscaine, surtout au moyen-âge ». Enfin les Constitutions des Frères Mineurs Capucins, revues et approuvées par Pie X, *prescrivent* aux lecteurs d'exposer, « la doctrine très élevée et très sûre du Séraphique Docteur S. Bonaventure et de l'Angélique Docteur S. Thomas » (art. 170).

Il est vrai qu'à la fin de son pontificat, dans le Motu proprio *Doctoris Angelici*, Pie X déclarait : « Si la doctrine de quelque autre ou de quelque Saint a jamais été recommandée par Nous ou Nos prédécesseurs, en telle sorte qu'aux louanges se joignissent l'invitation et l'ordre de la répandre, il est aisé de comprendre qu'elle a été recommandée dans la mesure où elle s'accordait avec *les principes* de S. Thomas d'Aquin ou ne s'y opposait en aucune manière », et il condamnait « ceux qui pervertissent dans leur interprétation ou qui méprisent entièrement ce qui dans sa philosophie constitue *les principes et les thèses plus importantes* ».

Aussi a-t-on demandé avec humour quelle herméneutique pouvait permettre d'entendre ces paroles : « dans la mesure où elle s'accordait avec les principes de S. Thomas d'Aquin ou ne s'y opposait en aucune manière », en ce sens : « dans la mesure où elle s'éloignait des principes de S. Thomas »? On entendait discréditer ceux qui jugent, que là où n'est point fait l'accord des meilleurs maîtres de la pensée catholique, il n'y a nulle obligation de suivre les opinions de S. Thomas et qui refusent à l'une ou à l'autre ou même à plusieurs de ces opinions leur adhésion.

Digitized by Google

Cependant Benoît XV et, plus nettement encore, Pie XI ont renouvelé l'assurance que cette liberté est laissée à tous les catholiques.

On eût pu le prévoir si l'on avait suffisamment pesé les paroles de Pie X lui-même qui nommait « *les principes et les thèses plus importantes* » après avoir déclaré que « *si nous les prenons dans leur ensemble et d'une façon générale, ils ne contiennent pas autre chose que ce que les plus grands philosophes et les princes des Docteurs de l'Eglise avaient trouvé* ». N'était-ce pas nettement montrer ce que les Souverains Pontifes désirent : l'adhésion aux thèses ou principes sur lesquels les Docteurs de l'Eglise et les meilleurs maîtres de la pensée catholique sont d'accord ?

Sans doute le motu proprio *Doctoris Angelici* avait été suivi du célèbre décret de la Congrégation des Etudes, qui formulait vingt-quatre thèses exposant les principes métaphysiques de S. Thomas et, dans une certaine mesure, tendrait à les imposer à l'enseignement catholique. Mais, dès sa première Encyclique, Benoit XV eut à cœur d'expliquer en quel sens elles étaient *plutôt proposées qu'imposées* et de tracer une ligne de conduite dans les discussions entre penseurs catholiques. Il affirma une fois de plus la volonté expresse de l'Eglise qu'à chacun soit laissée la liberté de choisir son opinion dans les matières disputées, de la défendre au besoin et il ne fixait d'autres limites que celles de la foi et d'une juste discipline, tant que le Saint-Siège ne s'est pas prononcé, ajoutant : « Mais que dans ces discussions on s'abstienne de tout excès de langage qui pourrait offenser la charité ; que chacun soutienne son avis librement, mais qu'il le fasse avec modération et ne croie pas pouvoir adresser aux tenants d'une opinion opposée, pour ce seul motif, le reproche de manquement à la foi ou à la discipline » (Encyclique *Ad Beatissimi,* 1 novembre 1914).

Dans une audience accordée au R. P. Ledochowski, général de la Compagie de Jésus, le Pape confirma la réponse que Léon XIII avait donnée au R. P. Martin, l'autorisant à déclarer que l'opinion relative à la distinction réelle entre l'essence et l'existence pouvait être rejetée ou admise dans la Compagnie, mais qu'on ne pouvait l'enseigner qu'à la condition de ne pas en faire le fondement de toute la philosophie chrétienne. Le Pape reconnaissait que cette opinion et d'autres étaient questions « discutées entre catholiques et, en effet, discutables » ; il disait même qu'en restreignant la liberté de

Digitized by Google

penser sur ce point et sur tous ceux qui ne sont pas contenus dans le dépôt de la foi, « l'on couperait les ailes des intelligences, au grand détriment des études théologiques approfondies » (Audience du 17 février 1915 et Lettre du 9 mars 1915).

Le 7 mars 1916, une réponse de la Congrégation des Etudes précisait à son tour : les vingt-quatre thèses qui résumaient la pensée de S. Thomas étaient simplement « proposées comme des règles sûres de direction ». Ce n'était pas là un fait sans précédent. Les Papes n'ont-ils pas déclaré, par exemple, que la doctrine de S. Alphonse pouvait être regardée elle aussi comme une règle sûre de direction ?

Ce ne sera pas un fait isolé puisque nous voyons récemment Sa Sainteté Pie XI dans une lettre aux Supérieurs d'Ordre religieux, recommander de suivre S. Bernard, S. Bonaventure et Alphonse Rodriguez dans l'étude de la théologie ascétique et mystique. Chose bien faite, non pour diminuer l'autorité de S. Thomas, mais pour en montrer la nature vraie. Comment prétendre en effet séparer la doctrine ascétique et mystique d'un auteur de ce qui en forme l'assise et l'armature, de ce qui la vivifie et l'anime, de ce qui en fait la sûreté et la valeur pratique, de sa doctrine théologique et philosophique ? On y songe si peu pour S. Thomas, qu'actuellement, oubliant que Pie XI, après Léon XIII et Pie X et Benoît XV, reconnaît en S. Bonaventure le prince de la théologie mystique, on essaie de lui faire passer ce titre.

Le R. P. Ledochowsky adressa donc une lettre aux membres de la Compagnie de Jésus, où il fixait la règle à suivre et Benoît XV daigna lui accorder un bref en guise de préface. C'est là que le Saint Père disait : « Nous estimons que vous avez vu juste en pensant que ceux-là sont assez fidèles au Docteur Angélique, qui considèrent toutes les thèses de la doctrine de S. Thomas comme des règles sûres de direction, mais sans imposer une adhésion obligatoire à toutes ces thèses ». Le Pape reprenait ainsi et interprétait lui-même le décret de la Congrégation des Etudes, ajoutant que « si l'intention constante des Pontifes romains fut que l'on gardât S. Thomas comme chef et maître dans les études de philosophie et de théologie, elle fut aussi qu'à chacun demeurât le droit de résoudre dans un sens ou dans l'autre les questions qu'il est loisible et qu'il est d'usage de discuter » (1).

(1) Bref du 19 mars 1917. Cf. *Etudes*, t. CLIII, 1917, p. 74 ss. — L'article du R. P. Lebreton est tout entier à lire, et à relire, depuis que Sa Sainteté Pie XI a

Digitized by Google

Le rappeler ne peut être inutile, quand l'*Ami du Clergé* devait naguère modérer le zèle « *d'un fils de S. François* », qui s'était « *doublement honoré* », au gré de cette revue, en pensant « *qu'il est bien difficile d'exempter de faute grave* le professeur de séminaire qui s'écarterait de la métaphysique de S. Thomas, même pour suivre celle d'autres maitres catholiques, tels que Suarez et Duns Scot » !!! (1)

Qu'on nous permette à ce sujet d'invoquer d'abcrd l'autorité d'un autre fils de S. François, celle du R^me^ P. Pie de Langogne, le canoniste universellement réputé, le conseiller de Pie X. Il ne pensait point que les directions de l'Eglise fussent changées et qu'il fut interdit d'être scotiste ou suarézien (2).

montré quelle était la valeur et la portée universelle des directions que donnait alors Benoit XV. On a discuté gravement sur ce fait que le Bref adressé au R. P. Ledochowsky n'avait pas été publié dans les *Acta Apostolicae Sedis*. Il eût mieux valu sans doute voir combien ce Bref était sage et opportun.

(1) *Ami du Clergé*, t. XXXVIII, 1921, p. 517 sq.

(2) Nous n'insistons pas davantage sur ce qui regarde en particulier les Frères-Mineurs. On pourra trouver dans les *Monumenta ad constitutiones ordinis F. F. Min. Capuccinorum*, du R^me^ P. VENANCE de Lisle-en-Rigault, ministre général (Rome, 1916, p. 481-484) les textes qui les engagent à suivre une ligne de conduite que le R^me^ P. définit en ces termes (p. 483) : « *Non in dubio revocandum est quod Minoribus integrum sit auctores suos potissimum sequi, salvis Regulis ab Ecclesia sapienter traditis* », « on ne doit pas mettre en doute le droit qu'ont les Mineurs de suivre de préférence leurs auteurs, en tenant compte des règles sagement données par l'Eglise ».

Nous ne ferons pas davantage état de textes qui, comme la lettre du Card. Merry del Val (4 juillet 1904), sont à la louange de Duns Scot en tant que théologien. Mais nous voulons au moins rappeler que tout ordre religieux a son esprit ; esprit qui se manifeste, comme il est naturel, dans la façon de raisonner en philosophie et en théologie. L'on ne peut donc nier que *trop de fidélité* ou *une fidélité trop répandue* à des maitres d'un ordre étranger ne puisse amener une altération progressive de l'esprit que chacun doit avoir à cœur de maintenir. Ce que dit le commentaire officiel des décisions du soixante-cinquième Chapitre général des Frères-Mineurs Capucins, à propos de la formation spirituelle des jeunes religieux (*Analecta Ord. Min. Cap.*, t. III, Romae, 1887, p. 45), s'applique dans une certaine mesure à la formation philosophique et théologique (cf. *ibid.* pp. 105 et 130-41). Conformément à la tradition de l'Ordre (cf. dans *Bullarium Ord. Min. Cap.*, t. VIII, Œniponte, 1883, la lettre du P. Général, du 6 octobre 1757, p. 272, et la lettre d'approbation et de confirmation de Benoit XIV, p. 269), le commentaire ne craint pas de dire : « Les éducateurs se trompent et doivent être qualifiés d'étrangers à l'esprit séraphique, qui abandonnent les sages traités d'ascétisme et de vie régulière composés par les principaux docteurs franciscains pour se donner tout entiers à l'étude d'ouvrages étrangers, ne fournissant en aliment à leurs disciples qu'une doctrine étrangère. Les œuvres des docteurs franciscains ont une vertu spéciale pour former et bien diriger les autres franciscains ; celles qui sont étrangères ne conviennent pas toujours à notre vocation ; leur usage exclusif adultère nos traditions et provoque des méprises, si bien que l'on arrive à une sorte de mixture d'ascétismes divers où l'on regrette beaucoup de ne plus trouver l'esprit séraphique ».

Digitized by Google

Mais, dira-t-on, la situation est changée. Ce fils de S. François, qui écrivait récemment à l'*Ami du Clergé,* pouvait oublier que moins qu'à aucun autre une pensée comme la sienne eût dû lui venir ; il interprétait le canon 1366 du Code de droit canonique : « *Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia eaque sancte teneant* ». « Que les professeurs assurent absolument la formation de leurs élèves en philosophie rationnelle et en théologie et leurs études en ces matières selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur Angélique et qu'ils s'y tiennent religieusement ».

Ce canon prescrit donc aux professeurs d'enseigner la philosophie et la théologie d'après la méthode, la doctrine et les principes de S. Thomas. Mais le mot *omnino* signifie-t-il que l'enseignement doit être conforme *dans tous les détails* à la pensée de S. Thomas? Ce que nous avons déjà rappelé montre que non et qu'il faut l'entendre de l'obligation elle-même qui est stricte. Quant à la manière, à la mesure de la fidélité à S. Thomas, elle n'est pas entièrement fixée par ce canon et il faut chercher ailleurs le moyen de la déterminer.

Sa Sainteté Pie XI n'a voulu laisser à nul autre ce soin. Elle en a donné une interprétation authentique et solennelle dans l'Encyclique même consacrée à la louange de S. Thomas et à l'annonce de la célébration du centenaire de sa canonisation.

Les *Etudes Franciscaines* ont déjà insisté sur ce passage de l'Encyclique et ont mis en relief sa haute portée (1) ; or voici que le R. P. Hedde adopte la même interprétation avec une telle netteté qu'on n'eût pu demander mieux.

« Il est impossible, dit-il, de ne pas remarquer l'interprétation que (Pie XI) donne du canon 1366, « *en défendant* « d'exiger plus que n'exige l'Eglise, mère et maîtresse de tous : « pour les questions controversées entre les auteurs *melioris* « *notae,* chacun peut suivre l'opinion qui paraît la plus vraisemblable ». Ceci est ordonné « pour favoriser l'honnête émulation dans une juste liberté, condition du progrès dans les « études ».

« Nul ne saurait méconnaître la portée voulue de cette « phrase insérée dans une Encyclique tout entière à la louange « de S. Thomas et de son Ordre...

(1) *Le Triduum d'Avignon en l'honneur de S. Thomas,* mars-avril 1924, p. 168.

Digitized by Google

« Je n'irai pas jusqu'à dire que c'est une rectification ou un « adoucissement du canon 1366, mais, ç'en est certainement « une définition authentique *dans un sens plus large que celui « qui en était souvent donné.*

« Le Pape ne veut nullement contredire ni abroger le canon « qu'il cite expressément, mais il veut en établir la signification « véritable en le restreignant à sa juste valeur (1) ».

Le R. P. vise, semble-t-il, l'angoisse de ceux qui se demandaient « avec tristesse » si les paroles du Pape étaient « un adoucissement ou une rectification au canon 1366 » et qui taxaient « de beaucoup de légèreté » (2) ceux qui interprétaient ainsi les paroles du Pape et témoignaient leur joie.

Ç'eût été légèreté de croire à un adoucissement ou à une rectification, mais ce ne l'était point de manifester une joie bien légitime de voir rappelées les directions constantes de l'Eglise, et leur « sens plus large que celui qui en était donné souvent ». Ceux que les paroles du Pape « avaient réellement contristés (3) » montraient assez combien ces paroles étaient opportunes, de quelle façon étroite et excessive on entendait et on eût essayé de faire appliquer le droit canonique, non sans dommage, d'après les Souverains Pontifes eux-mêmes, pour la charité, pour le progrès scientifique et pour la vérité.

La charité : empruntons un exemple à M. Maritain, penseur dont nous ne songeons à nier ni les mérites ni la valeur. Parlant de la nécessité d'admettre des *habitus,* c'est-à-dire des dispositions réelles et durables dans l'âme, il en vient à dire : « Le monde moderne a horreur des habitus, quels qu'ils soient, et l'on pourrait écrire une bien curieuse histoire de l'expulsion progressive des habitus par *la révolution moderne.* Cette histoire remonterait assez loin dans le passé. On y verrait — C'EST TOUJOURS « PAR LA TÊTE QUE LE POISSON POURRIT » — des théologiens comme Scot, puis Occam et même Suarez, maltraiter d'abord les plus aristocratiques de ces êtres singuliers, à savoir les dons du St Esprit, sans parler des vertus infuses... » (4).

La politesse, fleur de la charité, n'est pas sauvegardée dans ces lignes d'un partisan. D'ailleurs Scot est en assez belle compagnie, puisque S. Bonaventure et S. François de Sales

(1) *Revue Apologétique,* loc. cit. p. 521-522.
(2) *Ami du Clergé,* 31 janvier 1924, p. 66.
(3) *Ibid.*
(4) *Art et Scolastique,* 1920, p. 55.

Digitized by Google

admettent comme lui l'identification de la charité et des vertus surnaturelles.

La vérité : empruntons un exemple au R. P. Mandonnet. Il assure superbement que la Somme d'Alexandre de Halès est une compilation postérieure à la mort de celui-ci. Or on achève, d'après les travaux critiques les plus étendus et les plus objectifs, l'impression du premier volume de cette Somme qui est authentique. Mais on essaiera quand même de soutenir que « l'on ne peut lui (à Alexandre de Halès) faire jouer le rôle que lui attribue Picavet dans la constitution de la méthode scolastique » (1). Peut-être fera-t-on simplement la conspiration du silence, de ce silence qui entoure les travaux les plus objectifs en faveur des auteurs franciscains, car on signale de préférence les travaux où l'irritation du cœur perce parfois un peu trop. Et de cette façon, on assurera le progrès scientifique dans les écoles catholiques !

De temps à autre, les *Etudes Franciscaines* relèvent quelques perles. Aussi, n'y a-t-il pas à se demander à quoi tient la persistance des légendes répandues sur la véritable doctrine des auteurs franciscains et le peu de progrès que fait dans les esprits la connaissance du passé. On a vu quel ramassis de ces légendes forme la toute récente Histoire de la Philosophie de M. Barbedette (2) et le pamphlet de M. Landry. Combien d'auteurs sont encore au point où se trouvait jadis un certain *Monsignore Pietro professore Tarino* qui, après avoir découvert que Pierre Lombard était un Franciscain de Novarre, déclarait gravement : « Duns Scot, nommé le docteur subtil, dans ses œuvres nombreuses mêla quantité d'erreurs énormes au sujet de la nature du composé humain, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, de l'origine, de la connaissance et du caractère de la loi naturelle qu'il fait dépendre de la volonté de Dieu » (3). Le R. P. Valensin S. J., dans son Traité de Droit naturel (t. I, 1924, p. 91), répète la même accusation, cent fois réfutée, pour

(1) *Siger de Brabant*, t. VI de la collection des Philosophes Belges, étude critique, Louvain 1911, p. 54, note 5.

(2) Voir le remarquable article du R. P. Ephrem dans la *France Franciscaine* t. VI, 1923, p. 108-135 et *Etudes Franciscaines*, janvier-février 1924, p. 31, note 1.

(3) *Compendio e quasi midolla di tutta la filosofia e sua storia*, per Monsignore Pietro professore Tarino, (suivent quatre lignes de titres avec un etc. ! 7e édition, Biella 1895, p. 489 et 491). Le R. P. Raymond, de regrettée mémoire, signalait « *Une étape nouvelle dans la conception de la philosophie scolastique* » à propos d'une nouvelle édition de l'*Histoire de la philosophie médiévale* de M. de Wulf (*Etudes Franciscaines*, t. XXVII, 1912, p. 575 sq.). Cette étape, la voyons-nous avancer ?

Digitized by Google

ce qui regarde la loi naturelle. Les Souverains Pontifes ont à cœur de faire disparaître chez tous les catholiques, professeurs ou non, cet esprit de parti et cette ignorance, non moins que de les voir amis fervents de S. Thomas (1).

Notons en effet que, dans le passage de l'Encyclique *Studiorum Ducem* qui nous occupe, le Souverain Pontife s'adresse aux professeurs — si l'on doit tenir compte du contexte, il est évident que c'est là un point qui n'est pas à négliger— : « Après s'être faits « les disciples fervents du Saint Docteur par une étude assidue « et approfondie de ses ouvrages, qu'ils communiquent à leurs « élèves un ardent amour pour ce Docteur en leur commentant « ses écrits et les rendent capables d'allumer cette même flamme « chez les autres ».

Puis le Pape demande aussitôt qu'entre les amis fervents de S. Thomas « s'établisse une noble émulation, respectueuse d'une juste liberté et propice au progrès de la science »; il « condamne tout esprit de dénigrement qui ne profite en rien à la vérité et n'aboutit qu'à relâcher les liens de la charité ». Après avoir rappelé la canon prescrivant *absolument* de suivre — et non pas de suivre *en tous points* — la méthode, la doctrine et les principes du Docteur Angélique, le Souverain Pontife termine par ces paroles : « On évitera pourtant d'exiger les uns des « autres plus que n'exige de tous, l'Eglise, mère et maîtresse ; « et que nul ne soit empêché de suivre l'opinion qui lui paraît « la plus probable là où, dans les écoles catholiques, les auteurs « de meilleure marque se partagent ordinairement en avis « contraires ».

Qu'entendre par ces « questions disputées » ? Sera-ce les seules divergences d'opinion au sein de l'école dominicaine ? Qui compter parmi les écoles catholiques ? Sera-ce uniquement l'école dominicaine et ses diverses ramifications ? Qui sont enfin ces « auteurs de meilleure marque » ? Sera-ce uniquement encore les représentants de l'école dominicaine et leurs fidèles ? Auraient-ils seuls le droit de se dire « les amis fervents de S. Thomas » ? Ce serait une ironie que l'on ne peut, sans manquer au respect, attribuer au Souverain Pontife. Ce serait une erreur contre laquelle proteste toute l'histoire du mouvement des idées au sein du catholicisme.

Ces maîtres sont, avec S. Thomas et Albert le Grand, les maîtres de l'école franciscaine, Alexandre de Halès, S. Bona-

(1) Voir (*Etudes Franciscaines*, t. XXXIII, 1921, p. 307-316) la belle note sur *La liberté d'opinion en théologie*, du R. P. Jean-Baptiste du Petit-Bornaud.

Digitized by Google

venture, Duns Scot, S. François de Sales et ceux qui, au sein de la Compagnie de Jésus, ont cherché une conciliation des diverses doctrines, un Suarez, un Bienheureux Bellarmin. « Scot et Suarez sont-ils visés ? se demande le R. P. Hedde. « Cela ne me parait pas douteux, et voilà pourquoi l'on ne s'est « pas servi de l'expression plus obvie de *Sancti doctores* qui « ne serait pas applicable à ces théologiens. »

On ne pourrait d'ailleurs qu'admirer la prétention de retirer le titre d'école catholique à l'école franciscaine, qui eut une telle influence sur le développement de la pensée catholique pendant des siècles (1). On ne pourrait qu'opposer une fin de non-recevoir à la pensée d'exclure définitivement cette école et ses maîtres de l'enseignement. On ne pourrait que plaindre enfin les esprits qui ne voient point par eux-mêmes, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'autorité des Papes, qu'un pareil ostracisme marquerait un affaiblissement certain de la pensée catholique.

Il y a peu de temps, l'un des chefs du thomisme intégral disait dans une réunion : « En ce moment, des efforts immenses sont faits pour nous détacher de S. Thomas. Que ce soit le moment de nous attacher à lui avec ferveur jusque dans les moindres détails ! » Il est plus facile de voir les efforts qui tendent à faire table rase de tout ce qui n'est pas le thomisme intégral, que de voir ceux qui sont faits pour ramener les esprits à une plus saine appréciation de la richesse de la pensée chrétienne. On ne pense pas sans tristesse à toute l'énergie que les penseurs catholiques mettent à se diminuer ainsi plutôt qu'à développer l'intelligence et à promouvoir le rayonnement de doctrines qui ont nourri l'Eglise. Tant d'efforts ne seraient-ils pas mieux employés à étudier *objectivement* nos auteurs anciens ? Ce soin est laissé aux protestants, aux rationalistes et, malheur plus grand, nous sommes à la merci de leurs conclusions. Le R. P. Ephrem a montré, ici-même, que le fond des accusations, qu'inlassablement répètent les auteurs de manuels et « de travaux de première main » contre Duns Scot, nous vient de Bayle, de Renan, d'Hauréau, etc..! (2)

Les directions de l'Eglise sont cependant constantes, la volonté des Souverains Pontifes est cependant formelle : à cha-

(1) En dehors de tant de travaux qu'il serait facile de citer, renvoyons seulement, à titre d'exemple, aux articles du R. P. Dominique de Caylus sur le « *Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVIIe siècle* (*Etudes Franciscaines*, t. XXV et XXVI, 1911).

(2) *Etudes Franciscaines*, janvier-février 1924, p. 31, note 1 et cf. *France Franciscaine*, loc. cit.

Digitized by Google

cun doit être laissée la liberté en matière d'opinion et la philosophie personnelle de S. Thomas comporte, à côté des principes, certaines opinions personnelles qui ne sont que des opinions.

A ne prendre que les vingt-quatre thèses proposées par la Congrégation des Etudes, il est facile d'y distinguer des éléments de valeur très diverse. Quelques vérités sont de foi définie, d'autres touchent à la foi de très près, d'autres encore sont universellement admises et d'autres enfin sont des opinions personnelles de S. Thomas.

Laissant donc de côté ce qui est de foi, ce qui est certain ou admis par tous les penseurs scolastiques, demandons-nous quelle autorité peuvent avoir les opinions personnelles de S. Thomas ?

Nous emprunterons la réponse à l'*Ami du Clergé* (1). Son rédacteur anonyme déclare, avec une sage précision, que l'Eglise « n'impose les doctrines de S. Thomas (ni) *par un jugement doctrinal infaillible d'ordre spéculatif, portant sur leur vérité et, par voie de conséquence, sur la fausseté des opinions opposées* — (ni) *par un jugement doctrinal d'ordre pratique*, PORTANT SUR LA SÉCURITÉ DE SES DOCTRINES OU LA NON-SÉCURITÉ DES OPINIONS ADVERSES — (ni) *enfin par un simple jugement disciplinaire* » mais seulement qu'elle les propose comme des règles sûres de pensée.

Comment donc l'auteur de ces sages précisions peut-il conclure, dans le même article, que « les Souverains Pontifes proclament *seule sûre* la doctrine thomiste », lui qui affirme exactement le contraire quelques lignes plus haut ? Par un illogisme, d'autant plus digne de remarque qu'il est plus sincère et montre mieux à quel point les esprits sont entraînés. Par un illogisme que nous retrouvons dans l'article du P. Hedde : après avoir déclaré que le Pape laisse la liberté de suivre Scot ou Suarez dans les questions disputées et que les thèses thomistes sont des directions sûres proposées par l'Eglise, le R. P. continue : « Garantie précieuse qui n'est pas accordée aux théories rivales. A chacun, selon sa prudence et ses lumières, de s'aventurer, s'il l'ose, dans des voies qui ne sont d'aucune manière garanties par le magistère ecclésiastique » (2), et plus haut, il voit dans les thèses thomistes ce que l'Eglise, par une de ses Congrégations, a « *déclaré être la vérité doctrinale* » (3).

(1) *Ami du Clergé*, 31 janvier 1924, p. 66.
(2) *Revue Apologétique*, loc. cit. p. 524.
(3) *Ibid.*, p. 519.

Digitized by Google

Est-ce bien exact ? Les thèses thomistes, dans ce qu'elles ont de particulier à S. Thomas, ne sont pas les seules sûres, au gré de l'Eglise, elles ne sont pas la vérite doctrinale, et les opinions d'autres docteurs peuvent être plus sûres et plus vraies. L'Eglise ne s'est pas prononcée ; mieux inspiré ailleurs, le R. P. Hedde le reconnaît.

Se prononcera-t-elle ? Le R. P. Hedde le laisse entendre et croit que le progrès de la philosophie pourra amener l'Eglise à le faire : « L'Eglise compte pour faire accepter les thèses encore « librement controversées et faire pencher la balance dans le « sens où vont déjà ses préférences manifestes, sur la valeur « intrinsèque des thèses plus que sur l'argument d'autorité, « argument toujours déficiant en pareille matière. Elle compte « sur l'action du temps, car le temps est nécessaire pour per- « mettre aux disciplines nouvelles de déployer complètement « leur efficacité, elle espère que des esprits naturellement dési- « reux de la vérité finiront par se mettre d'accord et une autre « mesure pourra être prise un jour, restreignant la liberté que « Pie XI accorde encore aujourd'hui.

« Car je n'admets pas que, dans l'ordre intellectuel, la liberté « soit un bien absolu. Laisser les esprits osciller entre la vérité et « l'erreur, est un signe d'ignorance sur ce point ; à mesure que « l'Eglise progresse dans la connaissance de la vérité, elle doit « préserver les fidèles contre les erreurs opposées. Que de vérités, « même purement naturelles (démonstrabilité de l'existence de « Dieu, unité essentielle du composé humain, spiritualité de « l'âme) qui étaient libres autrefois et que l'Eglise impose au- « jourd'hui à notre assentiment ! et l'on ne peut pas dire que ce « soit un recul ; certes, c'est un progrès. De même, il peut se « faire que la distinction réelle de l'existence et de l'essence dans « tout être créé soit imposée un jour comme le moyen nécessaire « pour sauvegarder les esprits contre le panthéisme » (1).

La liberté n'est un bien absolu dans aucun ordre, mais le moins que l'on puisse dire c'est que les exemples du R. P. ne sont pas convaincants et que l'un d'eux, le plus délicat, va précisément à l'encontre du sens général de son raisonnement. L'unité essentielle du composé humain a été définie, cela est vrai, mais ce que tout le monde sait, ou doit savoir, c'est que la définition a été préparée par des théologiens scotistes et qu'elle n'est nullement faite pour trancher le débat entre thomistes et scotistes, entre les tenants de l'unité de forme et ceux de la

(1) Ibid., p. 524-525.

Digitized by Google

pluralité des formes. Tel est le souci constant de l'Eglise : ne pas lier la vérité aux systèmes et aux théories, souci que nous retrouvons jusque dans l'avertissement si souvent donné, si peu souvent entendu et observé, de ne pas taxer l'adversaire d'erreur, à plus forte raison, d'erreur contre la foi.

Car c'est un autre argument capital de la défense du thomisme intégral. Ne pas accepter ce thomisme n'est pas seulement aller contre la volonté des Papes, c'est aller au devant de l'erreur dont les directions pontificales veulent nous préserver. Les Papes peuvent recommander d'éviter pareille accusation, elle demeure très fréquente. Elle n'en est que plus regrettable, car elle fausse plus sûrement les esprits et arrête d'autant mieux le progrès philosophique.

Nous voudrions montrer avec quelque étendue le vice de cette argumentation et nous emprunterons la matière de nos réflexions aux défenseurs de ce que nous avons appelé le thomisme intégral.

*
* *

Car il n'est pas toujours facile de savoir ce que l'on entend par thomisme. Rendant compte de la *Bibliographie thomiste* des Pères Mandonnet et Destrez, O. P., le R. P. Gény, S. J., l'éminent professeur de l'Université grégorienne, disait : « Le vocable « thomiste » a reçu et reçoit encore des extensions diverses : pour les uns, le thomisme est l'une des interprétations scolastiques du péripatétisme, la plus fidèle, leur semble-t-il, à l'esprit d'Aristote, assurément la plus encouragée par l'Eglise ; pour les autres, il est le péripatétisme chrétien, ainsi désigné du nom de son plus illustre représentant ; c'est en conformité avec ce dernier sens que les auteurs de la Bibliographie thomiste y ont introduit des publications qui n'ont rien de spécifiquement thomiste, mais sont simplement scolastiques » (1).

Ainsi donc, au gré du R. P. Mandonnet, sont parfois suffisamment thomistes les travaux qui sont simplement scolastiques. L'exactitude et la probité scientifique gagnent-elles à cette extension du sens du mot thomiste, quand, par ailleurs, on se montre rigoureux à l'excès pour décerner ce brevet aux scolastiques qui n'admettent pas telle ou telle opinion de S. Thomas ? Il y a là, semble-t-il, une tentative inconsciente pour conférer au thomisme dominicain les avantages et l'autorité qui sont

(1) *Gregorianum*, t. III, septembre 1922, p. 452.

Digitized by Google

le propre d'un thomisme plus large, de celui que Benoît XV a nettement défini lorsqu'il écrivit au P. Général des Jésuites : « Vous avez vu juste en pensant que ceux-là sont assez fidèles au Docteur Angélique qui considèrent toutes les thèses de la doctrine de S. Thomas comme des règles sûres de direction, mais sans imposer une adhésion obligatoire à toutes ces thèses ».

Le R. P. Gény distingue donc excellemment ce que trop d'esprits confondent, non sans dommage pour eux-mêmes et pour les autres. Il y a le thomisme de l'école dominicaine qui mérite tous les respects, mais, pris dans tous les détails de sa synthèse, constitue un système dont beaucoup d'éléments n'ont qu'une valeur d'opinion. Et il y a le thomisme ainsi nommé en raison de l'excellence de l'exposé que S. Thomas a fait des grandes vérités rationnelles et des principes fondamentaux de la philosophie chrétienne. Ce dernier est celui auquel tous les maîtres catholiques doivent leur adhésion, quitte à suivre comme règle sûre mais non obligatoire un thomisme plus strict.

De plus le R. P. Gény laisse entendre qu'il est nombre de points sur lesquels les penseurs scolastiques sont d'accord, tout en gardant leurs opinions personnelles. Comment y aurait-il, en effet, un péripatétisme chrétien distinct du thomisme intégral, si les penseurs scolastiques s'accordaient, comme on le dit avec tant de légèreté, sur les seules données positives de la foi ? De la sorte le R. P. désapprouve implicitement l'attitude d'esprits qui exagèrent à plaisir les divergences, qui découragent par avance et déclarent nulle et non avenue toute tentative pour montrer l'accord des penseurs scolastiques, là où il existe : un simple exposé de principes communément admis par les scolastiques sera dénommé thomiste tandis qu'un exposé des doctrines de Duns Scot ou d'autres maîtres sera qualifié d'anti-thomisme ou de thomisme démarqué. Quelle connaissance du système particulier de Duns Scot et des autres maîtres cela suppose ? Je le laisse à penser !

Et le fait n'est pas rare ! Le R. P. Pégues, après avoir classé Suarez parmi les antithomistes, ne compte-t-il pas parmi les thomistes S. François de Sales (1). S. François de Sales, le disciple des Pères de la Compagnie de Jésus et du Bienheureux Bellarmin, le fidèle, dans la mesure où il eut à se prononcer, des opinions bonaventuriennes ou scotistes ! (2)

(1) *Initiation thomiste*, p. 387

(2) On dira peut-être que S. François de Sales s'est peu inquiété des disputes

Digitized by Google

Que l'on est loin de cette sage parole de l'Evêque de l'un de nos beaux diocèses, après la lecture du premier volume du récent Manuel de philosophie publié par le P. Zacharie van Woestyne : « Quelle heureuse surprise j'ai éprouvée en constatant l'accord des scotistes et des thomistes sur les points essentiels ! »

Aussi ne doit-on pas prendre comme un reproche mais comme un éloge, ce que le P. Mandonnet disait de M. de Wulf : « M. de Wulf est préoccupé avant tout de constater les ressemblances entre les systèmes, tandis que, me conformant à la loi qui préside aux divisions et aux classifications, je distingue les parties divisées par leurs différences et leurs oppositions » (1). Constater les ressemblances sera toujours un travail plus fécond et plus utile que de rechercher les oppositions. On peut le voir à la façon dont le P. Mandonnet prouve que Dante est thomiste : il le fait en utilisant l'adhésion de Dante à certaines idées qui ne sont pas moins scotistes que thomistes (2).

Signaler ressemblances et différences, c'est ce que fait fort bien le R. P. de Guibert en distinguant dans l'ensemble des doctrines spirituelles thomistes, trois sortes d'éléments : « 1° Elé « ments communs à toutes les écoles théologiques, soit parce « qu'ils ont été l'objet d'une décision du magistère, soit parce « qu'*en fait* ils sont aujourd'hui enseignés unanimement dans « toutes ces écoles; 2° éléments propres à l'école théologique « dominicaine, sur lesquels l'Eglise ne s'est pas prononcée et « qui *en fait* n'ont pas encore réussi à se faire accepter par « l'ensemble des théologiens appartenant à des écoles diffé- « rentes ; 3° éléments empruntés à la tradition commune des « maîtres de la vie spirituelle, mais sur le sens et la valeur des- « quels, *en fait*, actuellement, l'accord n'existe pas entre ceux « qui ont étudié cette tradition ». Puis le R. P. demande que l'on n'accorde pas même valeur à ces trois catégories et que l'on n'établisse pas gratuitement une telle liaison entre la première et les deux autres que l'adhésion logique à la première soit le

d'école et par suite on cherchera sans doute à diminuer son autorité en ces matières. Qu'on veuille bien seulement relire ce qu'il dit au *Traité de l'amour de Dieu* (Œuvres, T. IV, p. 13, éd. d'Annecy) : « J'ai touché quantité de points de théologie, mais sans esprit de contention, proposant simplement, non tant ce que j'ai jadis appris dans les disputes que ce que l'attention au service des âmes et l'emploi de vingt-quatre années en la sainte prédication m'ont fait penser être plus convenable à la gloire de l'Evangile et de l'Eglise ». Attitude que l'on a justement qualifiée d'essentiellement franciscaine.

(1) *Siger de Brabant*, étude critique, p. 47.

(2) *Ibid.* Voir en particulier p. 302, note 1.

Digitized by Google

bénéfice de ceux qui donnent leur adhésion à la seconde et à la troisième. Or c'est ce que le R. P. Garrigou-Lagrange n'hésite pas à prétendre. Aussi le R. P. de Guibert ajoute qu'« il est manifeste que le P. G. L. a peu approfondi les doctrines des écoles différentes de la sienne, non seulement de ces écoles « modernes » pour lesquelles il est si sévère, mais même des plus anciennes, comme l'école augustinienne et l'école franciscaine ». Le P. G. L. n'en est que plus à l'aise pour parler des théologiens « qui sont nominalistes de tendance sans le savoir. C'est même très fréquent » ! (1)

Sans le savoir... c'est-à-dire plutôt sans penser qu'ils seront jugés d'après des idées personnelles et une tournure d'esprit personnelle qui ne sont pas les leurs. Tel est en effet le procédé. Le R. P. de Guibert le signale en théologie, en spiritualité. Nous le retrouvons sans cesse en philosophie.

Nous pourrions citer de nombreux exemples ; nous nous contenterons de deux, typiques et de gravité croissante.

Naguère, nous lisions cette phrase d'un éminent professeur à qui vont toujours notre respect et notre reconnaissance : « Je ne vois pas comment, si l'on admet la connaissance intellectuelle directe du singulier, on peut sauvegarder la connaissance des essences ». La formule est correcte en soi : Je ne vois pas... Que dire à cela?

Mais dans la bouche d'un professeur elle est dangereuse ; en fait, elle va plus loin qu'elle ne dit, elle tend à nier que l'on puisse sauvegarder la connaissance des essences si l'on admet la connaissance directe du singulier par l'intelligence. Grave accusation, puisque toute notre vie intellectuelle repose sur la connaissance des essences.

Or la conclusion ne nous paraît point légitime, car elle dérive d'un jugement porté sur la thèse scotiste d'après les principes thomistes. Si l'on admet, avec S. Thomas, que l'intelligence n'est pas en état de connaître directement ce qui est matériel et singulier, mais seulement ce qui est immatériel et universel, il est évident qu'attribuer à l'intelligence la connaissance directe du singulier, c'est la ramener au rang de l'imagination. Si, au contraire, l'on admet, avec Duns Scot, que l'intelligence puisse connaître directement le singulier — position qui vaut la position adverse, où l'on attribue à l'intelligence une connaissance indirecte du singulier dont nous n'avons que l'explication

(1) *Revue d'ascétique et de mystique*, juillet 1924, p. 294 sq.

Digitized by Google

verbale ; ce ne peut être en effet qu'une conclusion relative à l'existence du singulier — puis, si l'on explique, par l'entrée en jeu d'une activité nouvelle, que l'intelligence puisse connaître directement l'universel, nous ne voyons pas ce qu'il y aurait là de dangereux.

Mais il y a mieux. Tout dernièrement, un hasard nous présentait ces lignes extraites d'un fascicule des *Etudes religieuses* publiées par les Pères Dominicains belges (1) : Dieu sait si elles y avaient une place indiquée !

Après avoir dit qu'une parfaite intelligence de l'analogie ouvrit à S. Thomas la voie vers les profondeurs du vrai métaphysique, l'auteur continue : « *Trop souvent, les autres maîtres de la Scolastique, tributaires à l'excès de l'image, ont mal compris l'analogie, d'où chez eux sur le problème fondamental de la puissance et de l'acte des inexactitudes grosses de conséquences pour tout le reste de la philosophie ; l'univocité de l'être, professée ouvertement ou équivalemment peu importe, retient la pensée dans les cadres étroits de la matière et engendre un pseudo-spiritualisme sans véritable universalité parce que sans unité.* »

Puis cette note « *explicative* » !

« *Nous disons que l'univocité engendre un pseudo-spiritualisme. Avec l'univocité de l'être, en effet, pas de concept commun qui pénètre toutes les idées en les transcendant ; dès lors pas d'identifications formelles qui cependant constituent le lien du discours ; pas d'infini véritable, mais des entités dont l'une plus parfaite que les autres ne déborde pas cependant le multiple et le divers. Pour avoir oublié l'infirmité native de l'esprit humain conditionné par la matière dans son exercice, on a brisé les lois de l'intelligibilité de l'être et par conséquent perdu le sens de la véritable spiritualité. Cet oubli de l'infirmité native de l'esprit humain est dû lui-même à une tendance à ramener, sous l'emprise de l'image, l'intelligible aux proportions de l'étendue sensible qui ne peut se découper parce que les parties s'excluent mutuellement : d'où une appréciation inexacte de la valeur des idées.*

Inutile de noter que par ce parallèle entre S. Thomas et d'autres maîtres de la pensée chrétienne nous n'entendons nullement, le contexte le dit assez, doser le degré de sainteté de chacun ; nous voulons seulement souligner l'harmonie qui règne entre la pureté en quelque sorte PRÉTERNATURELLE *de l'Angélique Docteur et son charisme intellectuel si extraordinaire, unique dans les annales de l'Eglise.* »

(1) 10 juillet 1924, p. 16 et 17. Bruxelles, rue Leys, 5.

Digitized by Google

Où est le respect des auteurs dans ces accusations « équivalentes » de matérialisme et d'athéisme logiques ? Ce qui sauverait les autres maîtres de la scolastique, un S. Bonaventure, un Duns Scot, un Suarez, ce serait donc qu'ils n'ont pas vu, aussi bien que l'auteur de ces lignes, les conséquences de leurs principes !

Il y a là une erreur de fait qui renforce une erreur de raisonnement.

Erreur de fait : les autres maîtres de la scolastique n'admettent pas purement et simplement l'univocité et l'on ne peut dire, en une formule de tribunal de salut public : « l'univocité de l'être, professée ouvertement ou équivalemment peu importe ». Le R. P. Ephrem rappelait ici, l'an dernier, que Scot en particulier admet *une certaine* univocité *qui seule justifie l'analogie* (1). Il est permis de soutenir que cela est impossible ; on ne doit pas oublier le fait, ni la tendance qu'ont les esprits à admettre une solution *analogue* ; celle qui, croyons-nous, prévaudra un jour.

Erreur de raisonnement : comment attribuer aux systèmes des autres maîtres de la scolastique les erreurs qui peuvent être celles d'un système d'où l'analogie est absente ? Parce que l'on raisonne dans la ligne des idées particulières à S. Thomas, parce que l'on conclut de l'univocité relative à une univocité absolue, parce que l'on suppose que toute univocité exclut l'analogie. Il y a là une évidente pétition de principe.

La question est celle-ci : doit-on admettre ou rejeter toute univocité de l'être ? L'être est-il un pur analogue, comme le veut S. Thomas ? L'auteur des lignes qui nous occupent répond que toute univocité — les mots : « professée ouvertement ou équivalemment » ont ce sens — entraîne des conséquences fâcheuses, plus que cela, ruineuses pour la vérité rationnelle, pour la foi et par suite pour la morale. Comment ? Parce qu'elle les entraîne d'après l'hypothèse thomiste ? Ce n'est pas le montrer, c'est l'affirmer, c'est supposer ce qui est en question. Dans le système scotiste, on peut essayer de montrer une erreur, ce qui ne sera jamais facile ; on ne peut ni ne doit voir la source de conséquences mauvaises, puisque y subsiste l'analogie ; on ne peut ni ne doit supprimer l'analogie sous prétexte que s'y trouve une certaine univocité.

Nous avons tant de peine à comprendre que la réalité puisse

(1) *Etudes Franciscaines*, t. XXXV, mai-juin 1923, p. 242 ss.

Digitized by Google

déjouer les combinaisons d'idées les plus savantes et, à notre gré, les plus logiques ! Nous avons tant de mal à nous souvenir que la vérité ne dépend pas de nos conceptions, mais que pour la conquérir, il nous faut modeler avec souplesse et docilité ces conceptions sur le réel. Il nous est si difficile enfin, quand nous sommes entraînés de déductions en déductions, de reconnaître que certaines dispositions d'esprit et certaines opinions reçues, tout autant que l'évidence, commandent la manière de concevoir les principes et, plus encore, les conclusions que l'on en tire. C'est une loi de l'humaine nature.

Quelle illusion de croire que l'on peut tirer *légitimement* d'un principe des conclusions de même valeur et en nombre illimité pourvu que le raisonnement soit en forme ! Ne voit-on pas que plus la conclusion est éloignée du principe, plus elle devient aléatoire et prend place au rang de simple opinion ? Dès les premiers pas n'a-t-on pas deux prémisses, l'une constituée du principe en question, l'autre formée d'un autre principe, d'une conclusion déjà acquise ou d'un fait d'expérience ? En combien d'endroits dès lors ne peuvent se faire sentir les effets de notre tournure d'esprit, de nos manières de voir et de nos dispositions ? Ces dispositions n'ont rien de purement raisonnable, elles sont particulières et ne peuvent jamais devenir la source d'arguments ni la règle du vrai.

Quelle étrange illusion par exemple de voir « sur le problème fondamental de la puissance et de l'acte, des inexactitudes grosses de conséquences » (1) dans la théorie qui n'est pas celle de S. Thomas ! Inexactitudes par rapport à quoi ? Quel est le critère de la vérité en ce domaine ? L'évidence des principes rationnels et l'évidence des faits, ou une simple théorie ? Si la règle de vérité est cette théorie, les inexactitudes sont réelles. Si la règle de vérité est l'évidence, toute la question est de savoir de quelle côté elle se trouve. Jusqu'ici nul n'a pu le montrer ; chacun croit la posséder et les inexactitudes prétendues n'existent que dans l'imagination de celui qui les signale.

Ceci dit du point de vue de la méthode. Quant au fond, le reproche est encore frappé d'inanité.

Tous les scolastiques sont en effet d'accord et pensent que les êtres créés sont composés d'acte et de puissance — ce qui suffit amplement à éviter le panthéisme et doit sans doute enlever l'espérance de voir l'Eglise imposer un jour, par une décision

(1) *Etudes religieuses*, loc. cit.

Digitized by Google

doctrinale, l'adhésion à la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence — mais S. Thomas conçoit cette composition avec une rigueur formelle, abstraite ; l'école franciscaine, S. Bonaventure, Duns Scot, la conçoivent avec plus de souplesse.

D'après S. Thomas, les êtres sont composés, dans l'ordre substantiel, d'un seul acte et d'une seule puissance qui est puissance pure. D'après S. Bónaventure et Duns Scot, les êtres sont composés de puissance et d'acte, mais la puissance peut être formée d'actes inférieurs, à l'état d'activité ralentie, pourvu que ces actes soient ordonnés à un acte supérieur, celui qui donne la détermination spécifique de l'être entier.

La différence est sensible. Or les faits sont à ce point en faveur de la théorie franciscaine que, pour échapper aux difficultés, des représentants qualifiés du thomisme ont imaginé une solution intermédiaire. L'unique forme, qui possède virtuellement toutes les énergies des formes composantes, ne posséderait pas ces énergies partout où elle agit ; les propriétés des formes inférieures subsisteraient seulement dans l'étendue que celles-ci informaient. Ainsi dans le molécule d'eau H^2O, les propriétés de l'oxygène subsistent d'un côté, pendant que de l'autre subsisteraient les propriétés de deux atomes distincts d'hydrogène.

L'effort est doublement intéressant. Il montre d'abord comment la position de l'école franciscaine ne doit pas être jugée si insoutenable, puisque l'on s'en rapproche à ce point. Au lieu de dire que les propriétés de la forme demeurent seules, par un phénomène dont nous n'avons qu'une explication verbale, dites que la forme, sujet et source véritable des propriétés, demeure comme les propriétés elles-mêmes ; vous aurez la thèse franciscaine.

Vous avez alors, objecte-t-on, plusieurs déterminations dans l'ordre substantiel. — Oui, mais les unes sont dans un état d'activité ralentie et sont ordonnées à celle qui confère avec la détermination spécifique, l'unité. — Cependant vous ne pouvez prétendre sauvegarder ainsi l'unité de l'être. — Au contraire, nous le prétendons et nous ne voyons pas comment vous pourriez nous en refuser le droit, car c'est précisément ce qui est en question : l'unité de l'être exige-t-elle l'union d'un seul acte et d'une seule puissance ou seulement l'union d'actes subordonnés jouant par rapport à un acte ultime le rôle de puissance ? La question reste entière.

Toutefois cette tentative, faite pour accommoder aux exigences du réel la thèse thomiste, nous parait plus intéressante

Digitized by Google

par un autre endroit. Elle montre comment la synthèse thomiste laisse place à des amendements et comment ceux-ci peuvent être dûs à des emprunts faits au dehors.

« Chacune des thèses thomistes, dit le R. P. Hedde, reste « donc une règle sûre. Elle ne pourrait être remplacée par une « thèse qui la contredise, mais tout au plus par une thèse plus « compréhensive qui l'englobe en la complétant » (1) ou, ajouterons-nous, en la corrigeant de quelque côté. Or nous ne voyons guère jusqu'ici que l'attitude prise par les philosophes thomistes favorise un progrès réel, conduise à « une intelligence plus « profonde des solutions déjà adoptées et (à) un énoncé qui « incorpore tout ce qu'il y avait de vrai dans les énoncés pré- « cédents » (2) ; car on ne sent nul besoin d'incorporer à des énoncés ce qui s'y trouve déjà et si ces énoncés sont vrais, seuls vrais, moins encore de leur incorporer quelque vérité nouvelle.

Au contraire, si quelque énoncé n'atteint la vérité que par approximation, il est opportun, il est sage et utile de demander à un autre énoncé tout ce qu'il peut avoir de vrai. Ainsi réalisera-t-on un véritable progrès au lieu de s'obstiner à piétiner sur place ; ainsi repensera-t-on, suivant une formule consacrée, la philosophie scolastique sans rien abandonner de tout ce qu'il y a de vrai dans les divers systèmes.

Une page remarquable du R. P. Gardeil O. P. vient merveilleusement à notre propos (3).

« Il va de soi qu'un raisonnement rigoureux, partant de « prémisses de foi, est l'instrument par excellence de la forma- « tion de (la) théologie reçue, mais il ne semble pas absolument « indispensable.

« Prenez par exemple le dogme de l'Immaculée-Conception « avant et après Duns Scot. Avant Scot, il n'a pas sa théologie. « Sans doute, la foi primitive en la pureté immaculée de Marie « avait soulevé la question et cherchait à s'éclairer sur ce point, « mais le dogme de l'universelle rédemption semblait exiger « l'universel péché, et l'on s'arrêtait pour la Sainte Vierge, « comme pour S. Jean-Baptiste, à une sanctification avant la « naissance.

« Scot avance l'idée d'une rédemption parfaite qui, à sa limite « infinie, ne serait plus le rachat d'une faute contractée, mais

(1) *Revue Apologétique*, loc. cit. p. 520.
(2) Ibid.
(3) *Le Donué révélé et la théologie*, 1910, p. 176.

Digitized by Google

« l'acquisition d'une préservation. La Vierge Marie sera préser-
« vée en vertu des mérites de Jésus-Christ, car une rédemption,
« dit-il, qui ne pourrait que racheter, qui n'irait pas jusqu'à
« préserver, n'aurait pas une efficacité infinie, ne serait pas par-
« faite ni digne d'un parfait Rédempteur, comme est le nôtre.

« Ce raisonnement n'est évidemment qu'un argument pro-
« bable. Les choses qui dépendent de la volonté divine, comme
« l'étendue de la Rédemption, ne comportent de soi aucune
« nécessité ; d'ailleurs rien ne nous assure dans les sources
« revélées que la Rédemption du Christ ait été parfaite au sens
« précis où l'entend Scot. De plus, cette majeure est liée chez
« Scot à toute une systématisation de l'Incarnation qui n'est et
« ne sera jamais que de l'opinable en théologie. Il n'importe!
« une lumière que n'avaient eue S. Bernard, ni S. Thomas,
« a filtré dans la conclusion de cet argument, si aléatoire qu'on
« puisse l'estimer. La piété et la foi en l'Immaculée-Conception
« qui cherchaient une issue, l'ont trouvée ».

La systématisation de la doctrine de l'Incarnation proposée par Duns Scot, n'est-elle et ne sera-t-elle jamais que de l'opinable ? On commence de plus en plus à en douter et l'avenir le dira : ses rapports étroits avec le dogme de l'Immaculée-Conception permettent de voir en quel sens. (1)

Mais ce n'est pas ce qui nous intéresse dans cette page. Ce que nous y voyons marqué, c'est la faiblesse de ce que l'on croit être le raisonnement rigoureux et qui n'est souvent qu'un raisonnement étroit, manquant d'air et d'intuition.

Le raisonnement que l'on appelle rigoureux l'est-il en vérité? N'est-ce pas celui que forme une logique un peu abstraite et assez loin du réel ? L'exemple que cite le R. P. Gardeil nous paraît assez bien choisi.

Deux catégories d'esprit ont toujours existé et existeront toujours, dont les qualités répondent à ce que Pascal nommait « esprit de géométrie » et « esprit de finesse ». L'on ne cite point d'intelligence où ces deux qualités se soient parfaitement, absolument équilibrées.

Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Duns Scot d'un côté, Albert le Grand, S. Thomas de l'autre, diffèrent donc par leurs doctrines personnelles, dans la mesure, croyons-nous, où ils

(1) Les travaux du P. Jean-Baptiste du Petit-Bornand et ceux du P. Chrysostome ont suffisamment montré à quel point cette doctrine est traditionnelle dans l'Eglise. (Cf. *Et. Franc.* t. XXXIII, pp. 26, 174 et 284 ; t. XXXIV, p. 483 et t. XXXV, p. 67).

Digitized by Google

diffèrent par cette tournure d'esprit qui fixe la façon de comprendre les principes, et par cette manière de raisonner qui dirige l'orientation des pensées et leur systématisation. Nous ne le comprendrons jamais assez.

Veut-on un nouvel exemple? S. Bonaventure estime dépourvu de sens celui qui croit à la possibilité d'une création éternelle, comme Dieu lui-même. S. Thomas écrit, avec une certaine chaleur, un opuscule pour prouver que cette création n'a rien de contradictoire !

Le raisonnement de S. Thomas est rigoureux : sans pétition de principe, on ne peut prouver qu'il y a là une contradiction, car toute preuve supposerait que l'on remonte à un premier instant; or, par définition, il n'y en a pas, l'éternité n'a point de premier.

Le raisonnement de S. Bonaventure est sans doute aléatoire, mais son esprit se refuse à admettre qu'une série actuellement finie, limitée par l'instant actuel, puisse être un infini déjà écoulé, une série sans commencement.

Que faut-il en conclure ? Qu'il y a là, comme le disait Léon XIII, « deux lumières et deux aliments ». Deux lumières puissantes, qui éclairent à merveille les vérités sur lesquelles tombent leurs feux convergents mais qui par ailleurs sont faites pour guider deux espèces d'esprits différents dans les matières discutées. Deux aliments substantiels, qui ne pourront être, l'un ou l'autre, pleinement assimilés que par deux espèces d'âmes assez diverses.

Y aurait-il avantage à faire disparaître l'un ? En serions-nous plus près de la vérité ? La logique abstraite peut porter à le croire ; une logique plus soucieuse de la réalité et, au fond, plus complète, prouve que non.

Aussi avons-nous invoqué avec plaisir et reconnaissance le témoignage d'un maître comme le R. P. Gardeil. La page précise et forte que nous avons citée, montre fort bien le rôle des diverses écoles catholiques, destinées à se compléter, à se corriger et à donner une plus haute idée de la richesse et de la variété de la pensée chrétienne. Présenter la matière de compléments et de corrections utiles, c'est le service que l'on peut demander aux écoles catholiques, distinctes du thomisme intégral.

Mais comment espérer que les philosophes chrétiens s'adonnent à ce travail, si, à priori, on ne leur montre en dehors de ce thomisme, que danger, erreur, désobéissance ? (1)

(1) Le R. P. Ephrem, *(Etudes Franciscaines*, janvier-février 1924, p. 49 et ss.)

Digitized by Google

Nous ne songeons donc nullement à ravir à S. Thomas le suprême magistère dont Dieu l'a revêtu et que l'Eglise a sanctionné ; nous ne songeons pas davantage à dresser une autre petite chapelle contre une petite chapelle, mais nous professons le respect de tous les maîtres insignes de la pensée catholique. Suivant les circonstances et les opportunités dont elle est seule juge, l'Eglise peut modifier le détail de ses directions, mais son intention constante, sa volonté maintes fois exprimée ne changent point : elle entend qu'à chacun et à tous soit laissée la liberté en tout ce qui est matière d'opinion et qu'à tous soit assuré le respect de cette liberté.

Nous sommes sûrs que par ce respect, enfin retrouvé, les esprits seront mieux à même de travailler au progrès de la philosophie chrétienne, en sachant emprunter ici ou là les éléments plus heureux qui trouveront leur juste place dans une synthèse s'acheminant peu à peu vers sa perfection.

P. JEAN DE DIEU.

dans l'article merveilleusement plein consacré à l'intellectualisme de Duns Scot, écrit ces lignes que nous voulons citer en confirmation de ce que nous disons ici :

« Si une philosophie est intellectualiste..... dans la mesure où elle ouvre à l'intelligence les perspectives de l'être, en raison même de sa métaphysique de l'être.... la pensée de Duns Scot.... s'élève à la hauteur des plus grands systèmes intellectualistes (p. 49). (Si bien que) des disciples rigides de S. Thomas d'Aquin, les Complutenses, sans rien trahir du secret des dieux, incorporèrent à leur philosophie la thèse et les arguments de Duns Scot, firent du docteur franciscain un humble disciple de S. Thomas, *ex aliis Scotus*, et reléguèrent à peu près tout le cajétanisme dans la région des objections. (p. 50) Une grande partie de l'œuvre de Duns Scot en effet n'a de sens que si on la considère comme un suprême effort pour affirmer et défendre contre les négations ou les rétrécissements possibles la grande thèse de l'intellectualisme scolastique.... A l'exclusion de tout le reste, l'être est l'objet formel et adéquat de la puissance intellective ». (p. 53)

On relira avec profit ces pages et les notes suggestives qui les accompagnent.

Digitized by Google

UN PANÉGYRIQUE DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE PRONONCÉ AU XVIIe SIÈCLE (1)

Nos stulti propter Christum.
Nous sommes devenus des insensez pour la gloire de Jésus-Christ.

Je ne sçay si le *Pelican* n'est pas un ouvrage d'amour ; car quoy que la Nature luy soit infiniment cruelle, cette apparence de cruauté est peut-estre l'effet d'une tendresse inexplicable. Autrefois les premiers Chrestiens, au rapport de Clément d'Alexandrie, faisoient arborer au front de la Croix la figure d'un Pelican ; mais il est juste que l'histoire nous en apprenne les raisons.

Cet oiseau solitaire bâtit son nid sur le sommet des plus hautes montagnes, quand il est en amour, et sur le terme de produire ses œufs, il souffre une extrême douleur, et ses plaintes continuelles en sont une marque sensible : à mesme temps que ces petits sont nez, il les expose aux rayons du Soleil ; mais cet Astre, ingrat à ses soins, ne leur donne le jour que pour les voir mourir. Hélas ! ce pauvre animal solennise leurs obseques par des cris qui sont dignes de pitié, il les arrose des larmes de ses yeux, il les échauffe des flammes de son cœur ; mais par un instinct dont les causes ne nous sont point connues evidemment, il ouvre sa poictrine, il la déchire avec ses serres et son

(1) Cet éloge fut prononcé en l'église des RR. PP. Cordeliers de la ville de Clermont, le 4 octobre 1667, par Nicolas de Hauteville, chanoine de la cathédrale de Genève, pendant l'octave solennelle de la fête de S. François de Sales.

Nous avons pensé qu'en ce temps où l'on nous remet sous nos yeux la littérature sacrée du XVIIe siècle, nos lecteurs auraient plaisir à suivre cet orateur, qui ne fut certes pas un Bossuet mais les intéressera par l'application qu'il fait au Patriarche d'Assise des textes de S. François de Sales. On s'est beaucoup demandé si S. François de Sales était un disciple de S. Ignace, de S. Thomas : n'est-il pas surtout, à sa façon, un disciple de S. François d'Assise, de S. Bonaventure et de Duns Scot?

Digitized by Google

bec, et en fait couler un ruisseau de sang. Chose admirable! cette essence de vie ranime ces petits morts ; mais, ô Dieu ! la vie des enfans est malheureuse, parce qu'elle fait mourir le principe de leur naissance et de leur renaissance.

Clément d'Alexandrie a crû que le destin du Pelican estoit si beau qu'on luy devoit dresser un mausolée et graver sur sa sépulture, par forme d'épitaphe, ces paroles d'amour : CY-GIST LE PERE DES VIVANTS ET LE PERE DES MORTS, QUI S'EST DESTRUIT POUR SAUVER SES OUVRAGES : *Ecce qui periit, ut sui viverent.*

Admirable François d'Assise ! donnez-moy la permission de vous donner le titre *de Pelican, dans l'ordre de la Grâce*, sans offencer celuy de *Seraphin,* qu'on vous donne dans l'ordre de l'amour, mais vous appeleray-je le Pelican actif, ou bien le Pelican passif? est-ce vous qui vous déchirez la poictrine, pour faire vivre Jésus-Christ dans votre cœur? ou si c'est Jésus-Christ, qui se déchire, et qui vous ouvre ses blessures, pour vous faire revivre à son amour? je vous vois l'un et l'autre couvert de sang ; je vous admire l'un et l'autre dans vos stigmates, dans vos langueurs et dans vos peines amoureuses, et je prendrois quelquefois la copie pour le divin Original, si je ne voyois *cinq rayons brûlans,* qui sortent de la main d'un Séraphin, pour vous immoler à l'amour, et vous rendre le Pelican passif : Homme de Dieu, vous n'avez garde de vous plaindre de cette officieuse cruauté, mais nous, qui ne sçavons point le secret de ce martyre, avons besoin de nous en consoler, et d'entrer en esprit dans vostre Eglise de la Portioncule, où vous avez tant de fois soulagé vos fièvres amoureuses par la douceur des *Ave Maria.*

* * *

Nos stulti propter Christum.

Je ne doute point que la politique de JESUS-CHRIST ne semble tout à fait irrégulière aux gens du monde ; à dire vray, mes Freres, elle suit une route bien opposée à la conduite des Ministres d'Estat, et des Rois de la terre. Le grand Cassiodore nous apprend que trois qualitez sont necessaires dans celuy qui est destiné au gouvernement d'une Republique.

Premierement, un grand éclat exterieur, pour rendre l'authorité plus majestueuse. *Secondement,* une grande sagesse, pour établir les loix et ordonner le corps civil. *Troisièmement,* une

Digitized by Google

action souveraine et independante, pour faire reverer la puissance du Prince, et faire observer ses Edits, dans le trouble des armes et dans les douceurs de la paix. Divin Sauveur ! que vostre politique est admirable, car elle detruit toutes ces methodes, comme nous l'allons voir dans la suite de ce discours.

Premierement, Verbe Incarné, j'apprends de vos saints Evangiles, que la bassesse de vos sujets et de vos Officiers, est vostre premiere maxime ; l'eclat extérieur passe dans vostre Monarchie pour une étrange corruption ; les humbles y doivent tenir le premier rang ; les pauvres y sont preferez, comme les Princes de vostre illustre Sang, et vous leur proposez pour modele de leur conduite, le scandale et la honte d'un Dieu attaché sur la Croix comme un divin Esclave qui a les fers aux pieds, les clouds aux mains, la lance au cœur et la couronne d'épines sur la teste : quel objet de confusion ! Esclaves des grandeurs, voudriez vous servir un Roy de pareille nature ? mais entendez-vous bien ce que dit le divin S. Paul ? Je ne rougis point des bassesses de l'Evangile, car je me glorifie dans les saintes ignominies d'un Dieu crucifié : *Non erubesco Evangelium, sed absit mihi gloriari, nisi in Cruce Domini nostri Jesu Christi.*

Secondement, nous sçavons tous, mes Freres, que c'est l'adresse des Princes de la terre, d'appeler au gouvernement les hommes les plus avisez et les plus sages : et Aristote est si perdu de conscience, qu'il a mieux aimé préferer, en matiere d'Etat, un méchant homme, pourveu qu'il soit prudent selon le monde, à un homme de bien qui n'auroit pas une si grande discrétion. Mais vous, divin Sauveur, vous voulez que les insensez gouvernent votre Empire, c'est S. Paul qui le dit : *Stulta mundi elegit Deus;* vous voulez que les enchaînez et les esclaves soient vos Ministres, le mesme Apostre nous en donne la preuve dans sa conduite, et fait son poinct de gloire d'attacher au front de ses lettres cet Eloge bien surprenant : Je suis Paul serviteur de Jesus Christ et l'esclave de Dieu, *Paulus servus Jesu Christi, vinctus in Domino.* Vous voulez que les affligez et les persecutez s'estiment bien-heureux, de souffrir d'illustres miseres dans le service qu'ils vous rendent : *Gaudentes quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati.* Enfin, vous leur proposez pour principe de leur sainte folie, les maximes les plus cruelles, les contradictions les plus étranges, les ordonnances les plus severes, et les loix les plus opposées aux sens, aux passions, et aux pentes des appetits sensible et raisonnable, qui se puissent imaginer ; car vous voulez que tous ceux qui vous

Digitized by Google

servent, soient des foux ou des sages insensez, *Nos stulti propter Christum*. Sages mondains! que pensez-vous de cette Politique? je puis au moins vous dire avec le solide Tertullien, que cette divine folie a humilié la folle sagesse de tous les Peuples de l'Univers : *Stultum Dei, sapientius est omnibus hominibus*.

Troisièmement, nous sçavons que Justinien, dans son Recueil des Loix Romaines, a toujours crû, que les actions souveraines étoient la gloire des couronnes et le soutien des thrônes ; c'est pour cela, dit-il, qu'ils ont besoin de la terreur des armes et du glaive de la Justice ; celles-là leur sont necessaires pour se deffendre des surprises, des trahisons et des rebellions, et celles-cy, pour maintenir les peuples dans le devoir; mais vous, adorable Sauveur, vous refusez la domination, vous ne voulez point de commandement, ny de maistrise, et vous ordonnez à tous vos sujets d'estre tout nuds, et de se devetir pour aller au combat ; car vous aimez mieux qu'ils soient opprimez par les tyrans, que de recourir aux deffences de la justice : aussi, vous leur proposez pour original, un Dieu souffrant dans sa vie cachée et aneantie, un Dieu contredit dans son Evangile, dans sa Doctrine, dans ses Mystères, et dans tous les ouvrages de son amour.

Sçavant Cassiodore ! voila des regles bien opposées aux trois conditions de vostre Politique : admirable François d'Assise ! vous en avez esté l'illustre professeur, et je puis dire, que quoy que tous les autres Saints en ayent honoré les maximes, vous estes le premier qui les avez réduites en forme de gouvernement et qui les avez fait passer du conseil au précepte. En vérité, grand Saint ! ma bouche n'est pas assez digne pour en publier les Eloges, dispensez-moy, mes tres Reverends Peres, de l'obligation de ce devoir, ou permettez que je tienne aujourd'huy une methode, que je n'ay jamais observée dans mes autres Panegyriques : je fais monter un Saint dans cette Chaire, pour énoncer la gloire d'un autre Saint : je desire que S. François de Sales prêche les actions de S. François d'Assise ; mais il me semble qu'il est juste de vous faire observer les motifs qui m'obligent d'en user de cette manière, car icy ma conduite n'est pas commune.

Saint Fulgence, disciple de S. Augustin, disoit, et disoit bien, mes Freres, que si le martyr S. Estienne n'eust pas prié, peut-estre que l'Eglise n'auroit pas eu la gloire d'avoir S. Paul pour un de ses enfans; mais j'ose dire que si le grand François d'Assise n'eust pas concouru de sa part, et n'eust pas employé

Digitized by Google

ses intercessions auprès de Dieu pour obtenir ce fruit de benediction, nous n'aurions jamais merité le grand François de Sales ; en effet, son histoire nous apprend, que François de Sales son pere, et Françoise de Sionnas sa mère, firent des vœux à S. François d'Assise pour sa bien-heureuse naissance. Voyez, mes Frères, l'obligation respective qu'ont ces deux Saints de s'entre aimer : François d'Assise est le parrain de toute la famille de S. François de Sales, son père se nomme François et sa mère Françoise, son digne frère et son coadjuteur porte aussi le nom de François. Nostre Saint naist dans le château de Sales, l'an 1567, le 21e jour du mois d'Aoust, dans une chambre dédiée à l'honneur de S. François d'Assise, vis-à-vis d'un tableau de ce Seraphin du divin amour. Le 29e jour il reçoit les noms de François Bonaventure avec le caractère du saint Baptême. Dans la suite du temps, il prit par dévotion le cordon du mesme Saint, et il aima si tendrement son Ordre, que pour communiquer à ses prieres, il supplia les Peres Cordeliers de luy donner des lettres de Filiation. Ne vous étonnez pas, mes tres-Reverends Peres, si S. François de Sales a témoigné tant de reconnoissance à S. François d'Assise ; je suis persuadé que vous ne serez point surpris, si je vous apprens que tous les ouvrages de ce parfait Evêque, sont un Panégyrique perpetuel des actions, des langueurs, des suspensions et des extases de ce parfait Religieux. J'ay donc crû, mes Reverends Peres, que je ne pourrois reüssir plus heureusement dans l'Eloge que j'entreprends, et principalement dans le temps des Octaves et des célebritez de ces deux Saints, qu'en faisant parler S. François de Sales pour S. François d'Assise ; c'est luy-mesme qui m'a donné l'idée de le nommer, au sens du grand Apostre, le *Sage insensé* et le *Fol de l'Evangile,* NOS STULTI PROPTER CHRISTUM. Ah ! que cette sage folie est admirable ! et que le grand François de Sales, parlant de S. François d'Assise dans le 6e livre de ses Lettres, Epistre 48, l'a décrite d'une manière très délicate : nous le verrons dans la suite de ce discours, et cependant, Seraphin du divin Amour ! permettez à mon zèle de vous appeler ici le Sage Insensé : et vous, mes Freres, souffrez que je me serve de cet illustre titre avec l'aimable François de Sales, et que pour le justifier je donne à cet Eloge trois faces un peu surprenantes.

Premièrement, je feray voir, que Saint François d'Assise a meprisé dans la Nature, toutes les choses qui peuvent flatter l'appetit sensible, et que le monde suit avec tant d'inclination.

Digitized by Google

Secondement, je feray voir, qu'il a choqué et confondu tous les principes et toutes les maximes de la *Morale* mondaine et seculiere.

Troisiemement, je feray voir qu'il a pratiqué tous ce que mesme les gens de bien trouvent rude et insoutenable dans l'ordre de la *Grâce* et de l'*Amour,* et quand j'auray fait voir, par les pensées de S. François de Sales, que S. François d'Assise a observé exactement toutes choses, je tireray en consequence qu'il a esté sagement insensé, selon le sens de ces belles paroles que j'ay choisies pour estre l'appuy et le fondement de son Eloge. « *Nous sommes devenus des insensez pour la gloire de Jésus-Christ : Nos stulti propter Christum* ».

* * *

Saint François d'Assise a esté le Sage insensé, dans le mépris qu'il a fait des choses du monde.

Saint Chrysostome nous assure, que la Crèche de Bethleem fut le Theatre, où l'humilité et la pauvreté prirent possession du cœur de Jésus-Christ. Voicy, dit cette bouche d'or, l'écueil où les grandeurs du monde ont fait naufrage, et où les illustres miseres de l'Homme-Dieu ont condamné les voluptez des sens. *Ecce presepe domini, divinae miserationis incunabula; ubi cœpit gymnazium humilitatis.*

Admirable François d'Assise ! en vérité Dieu vous a mis au monde pour estre le Professeur et le Patriarche de la pauvreté, de l'humilité et des bassesses de l'Homme-Dieu, aussi je vous vois naistre comme luy dans une pauvre Crèche, c'est sur un peu de foin où le Ciel a voulu produire en vous la perle Evangelique, mais la grace se servira, un jour, de cette precieuse Perle pour en orner le Temple de sa gloire. Mes Freres, je ne pretens pas suivre icy le cours de la vie de ce Seraphin du divin Amour, vous l'avez leuë, sans doute, dans l'Histoire de sa Legende; je marche sur les pas et je suis les pensées et les paroles du grand François de Sales, qui touchera les plus beaux traits de ce riche Tableau, ainsy je n'en seray que le simple copiste, et vous en serez les temoins et les admirateurs. Ceux qui ont l'habitude dans la lecture des Livres de ce grand Evesque, demeureront d'accord que les pratiques et les maximes de saint François d'Assise luy estoient familieres, et ceux qui croiroient qu'il eût entrepris de diminuer le credit de la Profession des

Digitized by Google

Cloistres, seroient mal informez de son esprit et de sa pieté, comme vous le verrez dans ce discours.

Le but que se propose un Orateur, dans son Eloge, c'est de bien faire reconnoistre le propre caractere de son sujet et la qualité principale et dominante qui le doit rendre Illustre. François de Sales nous propose partout S. François d'Assise comme un prodige d'abnegation de corps et d'esprit, qui pourroit estre défini : le spectacle du monde, *Spectaculum facti sumus mundo.*

Ah Theotime ! disoit ce grand Prelat, *quand vous entendez parler de Francois d'Assise, imaginez-vous le sage insensé du Royaume du Saint Amour ; il est venu au monde pour destruire ses vanitez, et pour nous faire voir, que la perfection Chrestienne est une école, où l'on doit faire profession de contredire tous les sens, et de soulever saintement les appetits contre les appetits, la chair contre la chair, les passions contre les passions, et l'ame contre l'ame, et l'homme spirituel et intérieur contre l'homme charnel et animal.* Vous trouverez, mes Freres, ces beaux sentiments de François de Sales, dans le 6e l. de l'Amour de Dieu, chap. 4e, où il fait tant d'honneur à saint François d'Assise, qu'il a pris plaisir d'y faire un extrait du Dialogue de Frere Gilles avec le devot saint Bonaventure touchant l'usage du saint Amour : voicy les propres termes du saint Prelat à l'honneur de François d'Assise et de Bonaventure ses deux Parrains.

Le bien-heureux et devot frere Gilles, bien-aimé compagnon de S. François d'Assise, disait un jour à S. Bonaventure : Que vous estes heureux vous autres doctes, sçavez tant de belles choses par lesquelles vous loüez Dieu ! que ferons nous nous autres idiots? A cela Bonaventure luy repartit : Ah ! mon Frere, il suffit de pouvoir aimer Dieu ! Mais mon Pere, repliqua Frere Gilles, un ignorant peut-il aimer Dieu autant qu'un sçavant ? Oüy mon Frere, luy dit le Saint, une pauvre femme, une femmelette peut autant aimer Dieu, qu'un Docteur en Théologie. Lors Frere Gilles, entrant dans sa ferveur, s'écria par toute la ruë : ô pauvre femme ! ô simple femme ! aime ton Dieu ! tu feras autant que mon Pere François, et que mon Frere Bonaventure ! Cela dit, ce parfait religieux disciple et compagnon d'un Seraphin d'Amour demeura ravy trois heures entieres.

Dites moy, Messieurs, s'il vous plaît, n'est-ce pas là l'école de la sage folie, où les idiots et les humbles apprennent, des

Digitized by Google

instructions de S. François d'Assise, à devenir des sages insenséz, *Nos stulti propter Christum.*

Ames mondaines, qui ne respirez que l'orgueil et qui n'estes jamais entrez dans l'école des humbles, voulez vous voir, dans S. François d'Assise, la condamnation de l'opinion criminelle, dont vos esprits se flattent dans leur fausse vertu. En voicy un trait admirable, cité par S. François de Sales, l. 2e de son divin Amour, chap. 11e où il prend plaisir de tirer un extrait d'un autre Dialogue qui n'est moins parfait ny moins sensible que le premier. *Frere Ruffin,* dit nostre S. Eveque, *qui fut un des autres disciples bien aimez du Pere Seraphique, ayant eu revelation de la gloire très-éminente que S. François d'Assise meriteroit par sa profonde humilité, luy fit un jour cette demande : mon Pere, dites moy, en conscience, quelle opinion vous avez de moy ? En vérité, mon Frere, luy dit François, je me tiens devant Dieu pour le plus grand pecheur qui soit au monde. Mais, dit Ruffin, cela ne peut pas estre, car vous n'êtes pas un larron, ny un meurtrier, ny un dissolu. Ah mon Frere ! luy dit le Saint, si les pecheurs les plus abandonnez avoient receu de Dieu les graces qu'il m'a faites, ils seroient de grands Saints, et si j'estois abandonné, comme ces miserables sans le secours de Dieu, je serois le plus dereglé de tous les hommes.* O la sage folie ! qui a abligé S. François de Sales de conclurre ce beau discours du mépris de soy mesme, par ces belles parolles : *Voyez vous Theotime ! les sentimens de cet hommes divin, qui fut plutost un Seraphin qu'un homme sur la terre ? Pour moy je tiens pour un oracle la pensée de ce grand Docteur en la sage folie des Saints, qui fut nourri en l'Ecole du Crucifix et qui ne respira que le mépris, la bassesse de soy mesme.* En effet, Messieurs, il avoit appris qu'il falloit devenir saintement insensé dans la science de Jesus-Christ. *Nos stulti propter Christum.*

Avares ! qui n'aimez que les biens de la terre ; qui ne plaidez que pour la terre ; qui ne parlez que de la terre ; qui ne pensez qu'aux choses de la terre ; enfin, riches du monde, la terre vous engloutira et vous devorera. *Et devorabit vos terra.* Voulez-vous voir dans nostre Seraphin l'admirable mepris de vos illusions ? C'est S. François de Sales dans le 6e l. de ses Lettres, Epistre 48e, qui décrit admirablement le retranchement que fit nostre Seraphin de toutes les richesses et de tous les biens de son Pere ; cette Lettre s'adresse à une jeune Damoiselle de grande extraction, qui differoit de se faire Religieuse par la tendresse qu'elle avoit excessive pour ses parens et par la crainte

Digitized by Google

d'estre exposée à la censure et à la raillerie des gens de cœur. Voicy comme il luy parle : *Ah ma Fille! pendant que vous écouterez, avec une indiscrète affection, les paroles du monde et les volages libertez de la chair et du sang, vous ne ferez jamais le coup genereux et hardy, que Dieu demande de vostre cœur ; si vous voulez estre l'Epouse de Jésus-Christ, servez-vous de l'exemple de nostre glorieux et zélé saint François d'Assise, considérez ce jeune homme au milieu des biens et du négoce. Hélas! il n'entend qu'une seule fois cette parole Evangélique :* Va, vens ton bien, distribuë-le aux pauvres et te viens rendre à mon amour ; *à mesme temps il obeyt, il vend, il donne et se défait de tout pour s'offrir à son Dieu, de la manière la plus parfaite qu'il connut que Dieu le vouloit de son vouloir. Mais, pour vostre égard, vous remarquerez, ma chère Fille, que cette parole sacrée de l'Evangile, qui le toucha si vivement, ne fut pas dite à l'oreille de ce saint jeune homme par un amy fidelle, qui parle cœur à cœur, ny par un directeur qui dit les choses en secret, elle estoit prononcée pour tous en pleine Eglise. Si François eut fait comme vous, sans doute, il auroit pu boucher son cœur et ses oreilles et dire intérieurement que ce conseil Evangélique n'estoit pas fait pour luy, qui estoit un fils de famille et sous l'obéissance de son Pere ; non non, ma Fille, il ne dit rien de tout cela, car il obeit simplement à l'inspiration. Mais sur tout voicy un prodige digne de ravir le ciel et la terre : voyez, ma chere Fille, ce grand Saint devant son Evesque! il se dépouille et se met tout à nud, il rend tout à son Pere, jusques à sa chemise ; cela ne suffit pas à son Amour, il s'habille d'une manière ridicule, il se couvre d'un vieux haillon, il s'expose à la raillerie de tous ses compagnons et s'en va par les ruës, comme un homme yvre du saint Amour, ou comme un divin Insensé, qui se va cachant à l'écart, dans les vieilles masures et les deserts, pour chanter les loüanges de son Celeste Amant. En vérité, ma Fille, voilà un exemple inoüy et surprenant ; hélas! nous faisons peu, parce que nostre amour de Dieu est fort petit et cet amour est très-petit en nous, parce que nous sommes trop sages de la fausse sagesse des mondains ; il n'appartenoit qu'à ce Séraphin, de se faire saintement insensé pour la gloire de Jésus-Christ : Nos stulti propter Christum. Vos autem prudentes in Christo.*

J'avouë qu'il n'est rien de plus genereux que d'engager sa liberté à une servitude perpetuelle, pour se rendre l'esclave de Jésus-Christ dans la condition Religieuse ; or comme nostre Seraphin est le parfait modele de cette noble servitude, son saint

Digitized by Google

Panegyriste, François de Sales, l'a trouvé digne de le proposer à son Institut de la Visitation de Sainte Marie pour l'exemple d'un cœur brûlant d'amour et d'un courage tout resolu à mépriser ce libertinage profane dont le monde fait tant d'estime et se consacrer irrevocablement à son amour. Car voicy ce qu'en dit ce grand Prelat à ses tres-chères Fille, dans le 17e discours de ses entretiens familiers : *Voyez-vous,* dit-il *mes bien-aimées Filles, l'exemple incomparable du glorieux Seraphin saint François d'Assise qui, comme un autre S. Antoine, ayant oüy lire à la Sainte Messe ces parole de l'Evangile ;* Il faut tout quitter pour me suivre, et mesme se quitter soy-mesme pour suivre l'attrait de ma grace et de mon amour ; *il obeit sans differer, il ouvre l'oreille du cœur à l'inspiration et à l'impulsion divine, il abandonne tout, se donne tout, c'est à dire entièrement à Dieu.*

Dans l'entretien 9e le grand François de Sales veut encore que ses cheres Filles apprennent de la rare humilité de saint François d'Assise, à mépriser tous les objets des sens, et à se tenir devant Dieu, dans les parloirs, dans les visites, et dans les assemblées, avec une modeste retenuë. *Voyez*, dit-il, *mes Filles, cet Homme Seraphique, s'il passe par les ruës, c'est avec une modestie si admirable que tout le monde en est edifié ; car sa veuë est une leçon interieure, et une predication muette, qui s'explique par le langage de son cœur, par l'abaissement de ses yeux, par le silence de sa bouche ; et tout cela produisoit des merveilles, et mesme des miracles, car à le voir, les plus grands pecheurs se convertissoient.*

En vérité, Messieurs, il paroit bien que François de Sales avoit une veneration singuliere pour S. François d'Assise, car tout ce qu'il en dit est aussi tendre que son cœur, et aussi digne que son sujet. Ce n'est pas tout, mes Freres, mais au moins c'est assez pour vous faire voir, dans les beaux sentiments de ce Prelat, que S. François d'Assise dans la Nature a méprisé tout ce que le monde cherche avec tant d'inclination ; d'où je tire la consequence, qu'il s'est fait le *Sage insensé* pour la gloire de Dieu, ce qui justifie en luy ces belles paroles, que j'ay choisies, pour estre l'appuy et le fondement de son Eloge. *Nous sommes devenus des insensez, pour la gloire de Jesus-Christ : Nos stulti propter Christum.*

Digitized by Google

*
* *

François d'Assise, a esté le Sage insensé, en choquant toutes les maximes de la morale profane et seculiere.

Le monde, dit S. Augustin, est prevenu de deux grandes folies. Les plus anciens ennemis de l'Evangile, les Philosophes et les Profanes, se sont persuadez que la Religion d'un Dieu crucifié étoit une bassesse et une phrenesie d'esprit ; aujourd'huy les prudens et les politiques du siecle, tiennent que les maximes de leur morale est le poinct le plus rafiné de la sagesse ; voila, dit ce grand Saint, deux criminelles illusions. Mais pour reduire ces libertins et ces hommes rusez à cette espece de demonstration, que nous appelons l'argument *ad hominem,* je leur demande s'il n'est pas vrai que la sage folie de l'Evangile a humilié toute la sagesse des Philosophes, et toute la plus fine politique des Empereurs ? *Si rem credibilem credidimus, videant quam sint stulti, qui non credunt ; si vero res incredibilis credita est, profecto incredibile est, fic ab omnibus creditum esse, quod incredibile est.*

Incomparable François d'Assise ! en vérité je soutiens, que les actions de vostre illustre vie ont esté les preuves visibles et les argumens infaillibles du pouvoir de la Croix, et du credit des loix de l'Evangile, contre la morale profane ; et en effet, Homme de Dieu ! vous avez esté le sage insensé, qui non seulement avez méprisé ce que le monde adore, mais de plus, qui avez choqué toutes les loix et toutes les maximes de la fausse sagesse des gens du monde ; j'appelle les solides raisonnements du grand François de Sales pour justifier, en vous, la seconde These de vostre Eloge, où nous verrons que par une sainte folie vous avez confondu tous les ordres, toutes les regles et toutes les lumieres de la fausse raison pour dire, avec S. Paul : Nous sommes devenus les insensez de Jesus Christ : *Nos stulti propter Christum.*

C'est, dit Seneque, par la fin de l'entreprise, que nous devons juger la bonne ou la fausse sagesse : Epicure veut que la fin de la Morale soit le plaisir des sens ; Aristote veut que ce soit le plaisir de l'entendement ; mais depuis que le monde est monde, je ne trouve pas un de ces politiques mondains, qui ait étably le plaisir de l'homme dans les flammes du saint Amour. *Voila,* dit nostre grand François de Sales dans son divin Amour, I. 6e c. 15e *Voila, cher Theotime, le privilège du grand François d'Assise, puisque sa vie n'est autre chose qu'un cours*

Digitized by Google

de larmes, de plaintes, de soupirs, de langueurs, de souffrances, et de pamoisons amoureuses.

Celuy qui soutiendroit, devant les gens du monde, que tout le plaisir de la vie consiste dans les larmes s'érigeroit en ridicule ; et neantmoins, mes Freres, l'Epouse du Cantique disoit tres-bien que les torrens et les deluges d'eau qui couloient de ses yeux, bien loin d'eteindre, entretenoient les flammes de son amour. *Aquae multae non potuerunt extinguere charitatem, nec flumina obruent illam.* C'est pour cela que S. François de Sales, a pris plaisir de faire le Panegyrique des larmes de François d'Assise dans le livre 5e, de Theotime, chap. 8e, et voicy comme il s'en explique : *Il arrivoit souvent à l'aimable Francois d'Assise, de se laisser tomber dans de saintes langueurs et pitoyables defaillances, parmy les plaisirs qu'il prenoit à loüer Dieu, et à chanter ses Cantiques d'amour ; il jettoit quelquefois une si grande abondance de larmes qu'elles le suffoquoient si bien qu'il laissoit tomber, de faiblesse, ce que lors il tenoit en main et demeuroit, comme une sacrée Philomele à cœur failli, perdant souvent la respiration à force d'aspirer aux loüanges de son Amant qu'il ne pouvoit jamais assez loüer selon son gré.*

Ah mondains ! vous fuyez les pleurs, dit notre grand Evesque, *vous haïssez les larmes, vous n'en avez que de forcées et de contraintes, mais nostre Seraphin a preferé les larmes de son amour à toutes ces fausses delices qui ne font qu'abuser vos folles inclinations.* Quelle sainte folie !

Les larmes des pécheurs sont des supplices, dit le grand Augustin, parce que leur épanchement est un effet de la justice punissante, qui se vange de leurs plaisirs ; mais les larmes des Justes sont des couronnes et des cercles perlez parce qu'elles sont les effets de leur amour. François de Sales ! nous vous prions de nous apprendre quelles ont esté les raisons et les motifs de ces illustres larmes de vostre Seraphin. C'est au 6e livre de vostre Theotime, chap. 14e, où vous les expliquez d'une manière tout à fait tendre et affective. *Un jour*, dites-vous, *cet aimable Seraphin navré et transpercé des traits de son ardente charité, s'étant retiré à l'écart, pleuroit, sanglottoit et se lamentoit si amèrement qu'un bon-homme, qui se trouva par hazard en ce lieu, courut à son secours, s'étant imaginé que c'étoit un passant qu'on vouloit égorger ; mais le voyant tout seul, luy demanda : pourquoy cries-tu ainsi, pauvre homme ? Hélas ! luy dit le Saint, je pleure amèrement, parce que nostre bon Seigneur est mort d'amour pour nous et personne n'y pense ! Après qu'il eut dit ce*

Digitized by Google

peu de paroles, le Saint recommença ses larmes, mais d'une manière si tendre et si touchante que ce bon personnage se mit pareillement à pleurer avec luy ; ah! sans doute, tous deux ensemble pouvoient bien dire : Nous voilà devenus des insensez pour l'amour de Jésus-Christ, notre unique amour : *Nos stulti propter Christum.*

Sages du monde ! avez-vous de pareils objets dans l'épanchement de vos larmes ? Je vous vois pleurer pour des crimes, pour des illusions et des chimeres, et jamais le divin Amour n'a tiré de vos cœurs un seul soupir, parce que son honneur ne vous est point du tout, ou peu sensible : il n'appartenoit qu'à l'amour de nostre Seraphin de dire ces tendres paroles : Toutes les eaux du monde et les flots de la mer ne seront point capables d'éteindre ma dilection : *Aquae multae non potuerunt extinguere charitatem nec flumina obruent illam.*

Il est certain que la *simplicité* passe, parmy les gens du monde pour une bassesse d'esprit : et neantmoins, c'est la gloire de l'Evangile : et de là vient que nostre grand François de Sales, dans l'entretien de la simplicité, après avoir cité plusieurs traits admirables de la candeur et de la naiveté de ce divin Amant : *Hélas !* dit-il, *ce Seraphin, qui languissoit d'amour, qui s'étonnoit de ne trouver pas autant d'hommes fervens, qu'il en auroit voulu, pour annoncer les louanges du Créateur, comme tout épris et passionné de la sainte folie de l'amour de son Dieu, se mit à parler aux poissons sur le bord de la mer, et aux oiseaux dans les bocages, et leur préchoit les divines perfections du Createur, comme porte plus amplement la Chronique de son saint Ordre.*

Esprits bouffis d'orgueil ! ennemis de la pureté des maximes de l'Evangile ! n'appellerez-vous pas cette admirable simplicité une folie, de prêcher des bestes irraisonnables ? en effet c'en est une : mais qu'elle est belle ! et neantmoins ces animaux sont plus sages que nous : car quand François d'Assise leur a parlé, ils ont entendu le langage de son amour. Aussi François de Sales a tres-bien observé dans Theotime, livre 5e ch. 8e que ce Saint Seraphique appelloit ses Religieux des Cigales du saint Amour, à cause des loüanges perpetuelles qu'ils rendent à Dieu jour et nuit : *Les cigales,* dit nostre saint Prelat à Theotime, *sont des animaux admirables, car ils ont leur poitrine toute divisée en petits tuyaux, comme des orgues naturels ; ces bestioles ne vivent que de rosées pour mieux chanter, et tirent cette douce nourriture par une petite languette qu'elles ont au milieu de*

Digitized by Google

l'estomac, parce qu'elles n'ont point de bouche, parce qu'elles sont tout voix. Voilà, dit le Panegyriste, *le parfait symbole de nostre grand François d'Assise, qui ne fait qu'aspirer et respirer la rosée du divin amour, dans ses Cantiques de jubilation, jusques-là mesme qu'il fit un jour un cantique au Soleil, où il mesla cent benedictions, pour invoquer toutes les Créatures à venir soûlager son cœur qui estoit attendry, de quoy il ne pouvoit jamais assez à son gré glorifier le Createur.* Helas ! (disoit-il tout yvre d'amour) venez, ô creatures, venez aider mon pauvre cœur, qui va maintenant finir, soûtenez-le de grace, appuyez-le de fleurs, confortez-le, et l'environnez de pommes d'amour : *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.*

Ah ! François, ce n'est pas assez ! La gloire des Martyrs vous donne de la jalousie; mais comme vous avez appris de vostre Maistre, qu'il n'est point de plus grand amour que celuy de mourir pour le plaisir de son Amant, que ferez-vous, aimable Seraphin ? j'apprens de vostre grand Panegyriste François de Sales, livre 3e de Theotime, ch. 3e et livre 9e, ch. 6e, vostre fièvre amoureuse. Voicy ce qu'il en dit : *Nostre grand ardant François d'Assise, qui ne pouvoit plus tenir de mesure dans sa ferveur, entreprit un voyage d'outre mer, pour la gloire de Dieu et, parce que son cœur estoit saintement animé de la divine Charité, qui le poussoit à des exploits tout à fait extraordinaires de la vaillance spirituelle, il se resolut d'aller en Egypte, pour convertir les Infidèles, ou pour mourir Martyr. Il revient, neantmoins, sans faire l'un ny l'autre, aimant également la volonté de Dieu, à laquelle il acquiesce doucement : en vérité,* dit nostre S. Evesque, *j'estime plus l'humilité et la tranquillité de cet acquiescement dans S. François d'Assise, que l'entreprise et le zèle de son dessein.*

J'avouë, mes Freres, que le Ciel l'avoit reservé pour endurer un nouveau genre de martyre, plus doux en apparence mais en effet plus sensible, car c'est l'Amour qui devoit estre son Sacrificateur et son tyran, comme nous le verrons dans le dernier poinct de cet entretien, cecy suffit pour faire voir, que S. François d'Assise a choqué, confondu et ruiné tous les principes et toutes les maximes de la Morale profane et seculiere, pour justifier en lui ces belles paroles, que j'ay choisies pour estre l'appuy et le fondement de son Eloge : Nous sommes devenus des insensez pour la gloire de Jésus-Christ : *Nos stulti propter Christum.*

Digitized by Google

*
* *

François d'Assise a esté le Sage insensé, ayant pratiqué dans la Grâce et dans l'Amour ce que mesme les gens de bien trouvent rude et insoutenable.

Le divin Amour, dit S. Augustin, est un ingenieur : il a des flammes et des feux qui brulent dans les eaux, il metamorphose les ames, il humilie les majestez, et son mouvement est un artifice et un piege perpetuel : *Amor mirabilium est artifex, et quicquid naturae vires excedit, opus amoris est.* Admirable François d'Assise ! il me semble que le divin Amour vous a mis dans le monde, pour vous enseigner tous les artifices, et pour vous faire *son insensé*, c'est à dire, *son homme hors du sens :* François de Sales ! nous attendons de vous la description de ces feux sacrez qui brûlerent ce Seraphin, de ces metamorphoses, qui le changerent, et de ces artifices qui l'enchanterent, pour le faire mourir d'amour : *Amor mirabilium est artifex.*

Voicy, mes freres, une maxime tres-ancienne, en matiere d'amour, qu'il faut qu'il se rencontre une égalité très-parfaite entre les deux amants : cela se dit, mais je ne sçay si cela s'est vû dans le monde, devant le temps du grand François d'Assise : François de Sales est mon garant, et voicy comme il s'en explique à Theotime, livre 5e, chapitre 5e.

O mon cher Theotime ! dit ce saint Prelat, *s'il est vray que l'amour égale les amants par une douce complaisance, il faut bien dire, que ce fut un pareil amour qui attira sur l'aimable François d'Assise les ardentes blessures de son Sauveur ; car sa complaisance amoureuse ayant tendrement aiguisé les pointes de sa compassion amère et douloureuse, alors ce grand Saint experimenta la douleur de l'Amour, aussi bien que l'amour de la douleur, puisque sa condoléance tres-amoureuse et sa complaisance tres-douloureuse (qui comme Esau et Jacob se debattoient à qui seroit le plus fort dans leur mouvement) mirent cette sainte ame dans des convulsions, et dans des agonies, tout à fait incroyables. Et en effet, il se fit dans son cœur une extase d'amour par sa douleur et une extase ou contre-extase de douleur par son amour, pendant lesquelles ce Seraphin, ressentant des douceurs incomparables dans ses douleurs et des douleurs incomparables dans ses amours, goûtoit et savouroit la mesme joye d'endurer pour l'amy, que le Sauveur luy-mesme goûta au suprême degré sur l'arbre de la Croix ; et c'est ainsi que se*

Digitized by Google

fit l'union très précieuse du cœur de cet Amant avec son adorable Objet : union qui fut comme un Benjamin mystique, c'est à dire enfant de douleur et de joye unies ensemble. Voià un discours de François de Sales, aussi tendre et aussi sensible qu'on puisse imaginer.

Ah Seraphins ! quoy que vous soyez des essences toutes d'amour, dites-nous si jamais vous avez élevé l'action ou la passion de vostre amour à un plus au point de similitude et de conformité que ce grand Saint.

Mais pensez-vous, mes Freres, que cet amour ait esté toujours agréable ? et qu'il n'ait point senty les amertumes de la tristesse ? Ames saintes ! c'est à vous à qui je m'adresse pour en juger ; vous m'avouerez, qu'il n'est point de plus grand tourment que l'absence de Dieu, et la privation de ses graces sensibles dans l'Oraison : ce fut là le martyre de S. François d'Assise, et son Panegyriste François de Sales, n'a pas oublié d'en parler à Philothée, au livre 4e de l'Introduction, ch. 15e. *Consolez-vous,* dit-il, *ma chere Fille, quand vous ressentirez les desolations spirituelles, les seicheresses et les dégouts dans l'exercice de l'Oraison ; consolez-vous sur le modele de S. François d'Assise. L'histoire nous apprend, que ce grand Saint fut deux ans tout entiers dans une épreuve interieure de la suspension des graces consolantes, pendant laquelle il souffrit une si profonde melancolie de son delaissement, qu'il croyoit que Dieu l'eût du tout abandonné : mais, enfin, après une douloureuse et paisible soumission à cette cruelle souffrance, le divin Amour luy rendit, en un moment, la bien-heureuse tranquillité ; ainsi, ma chère Philotée, quand les travaux et les peines de l'Oraison vous sembleront rudes et difficiles, consolez vostre cœur en Dieu, et chantez luy avec le glorieux S. François d'Assise ce cantique d'Amour* :

Mon Dieu j'endure ces tourmens,
Mais voyant les biens que j'attends
Mes travaux me sont passe-temps.

Ames lâches et insensibles ! vous aurez de la peine à croire ces martyres intérieurs, qui ne sont ny visibles ny sensibles ; ah ! grand François de Sales ! donnez, s'il vous plaist, à ces gens du monde un martyre de corps, qui les puisse toucher plus tendrement ; en voicy un, mes Freres, qui n'a jamais eu de comparaison dans les exemples : mais je ne pense pas que jamais homme l'ait expliqué plus amoureusement que S. Fr.

Digitized by Google

de Sales ; le récit qu'il en fait est un peu long, mais il est digne de vostre attention et je l'ay tiré du 6e livre de son Amour, chap. 15e, où il parle de cette sorte :

Cher Theotime! il n'est rien, dit-il, *de plus admirable dans la Vie de S. François d'Assise, que cette tendre communication que le doux Jésus luy fit de ses amoureuses et très précieuses douleurs, par l'impression affective et effective de ses playes et de ses stigmates. Ah Theotime! j'ay très souvent consideré cette merveille et j'en ay conceu ces aimables reflexions, pour m'exciter à aimer Dieu. Premièrement, ce grand Serviteur du divin Amour, ce grand Homme tout Seraphique, voyant un jour la vive image de son Sauveur crucifié, sous la figure d'un Seraphin très lumineux qui luy apparut sur le Mont Alverne, il s'attendrit autant et plus qu'on ne sçauroit s'imaginer. Secondement, à la veuë de ce divin Objet, son âme fut saisie d'une consolation infinie et d'une compassion souveraine ; car, d'une part, considerant ce beau miroir d'amour, hélas! il pâmoit de douceur et de contentement ; mais voyant aussi, d'autre part, la tres-vive representation des playes et des blessures de son Amant crucifié, il sentit dans son cœur ce glaive impitoyable d'amour et de douleur, qui transperça la poitrine sacrée de la Vierge Marie au jour de la Passion de son Fils unique et il est assuré que François éprouva autant de sentiment et de ressentiment intérieur, je dis autant, que s'il eût esté effectivement crucifié avec son cher Sauveur. Troisièmement, cette âme ainsi amollie, attendrie et presque toute fonduë et liquefiée en cette amoureuse douleur, se trouva, par ce moyen, toute disposée à recevoir les caractères, les impressions et les marques exterieures de l'amour douloureux du souverain Amant ; soit parce que son souvenir estoit tout détrempé en la mémoire de ce divin Amour ; soit parce que l'imagination estoit fortement appliquée à se representer ces cruelles blessures ; soit parce que l'entendement se trouvoit préparé pour en recevoir les espèces infiniment vives et penetrantes ; soit parce que sa volonté employa toutes les puissances de son amour, pour se complaire et se conformer à la passion du Bien-aimé : ainsi son âme se trouva toute entière et toute transformée en la nature d'un second Crucifix. Quatrièmement, comme l'âme est la maîtresse et la forme du corps, usant de ce pouvoir qu'elle avoit sur les membres, elle leur laissa imprimer les douleurs des blessures (dont elle estoit elle mesme blessée) dans les mesmes endroits correspondans à ceux où l'Amant les avoit souffertes. Ah ! Theotime, voilà l'histoire*

Digitized by Google

où vous voyez que l'amour est sans doute très admirable, pour aiguiser l'imagination, afin de penetrer jusqu'à l'interieur du cœur du Bien-aimé ; vous étonnerez-vous, si le plus grand amour du monde fit passer les tourmens interieurs de ce grand Amant Saint François d'Assise jusqu'à l'extérieur? et s'il blessa le corps, du mesme dard et du mesme trait de douleur, dont il avoit déjà blessé le cœur ? Il est vray que pour faire les ouvertures au dehors et pour achever cet acte tragique, l'ardant Seraphin venant au secours décocha sur luy cinq rayons d'une clarté si penétrante qu'ils formèrent, exterieurement, les playes exterieures du Crucifix sur la chair de François, comme l'amour les avoit déjà imprimées dans le fond de son âme ; et depuis cet heureux moment la vie de ce pauvre Saint, fut toujours traînante et languissante, parce qu'il estoit malade d'Amour et pouvoit dire, avec l'Epouse du Cantique sacré : Vous avez fait un crible de mon cœur, car vous l'avez remply de troux, pour faire des passages à votre Amour, *in foraminibus petrae, in caverna maceriae.*

Ah ! grand Saint ! je vois bien que le divin Amour vous veut tirer à soy ; il est temps de finir vostre martyre ; mais il ne faut pas nous quitter sans faire vostre Testament, et sans nous dire vos sentimens intérieurs.

Qu'attendons-nous mes Freres ? quelle mort pouvons nous pretendre d'un Seraphin ? si ce n'est une mort toute d'amour, ou la mort d'un Phœnix, qui doit estre immolé sur le bucher de son ardente charité ? En vérité, François de Sales, l'Eglise vous est beaucoup obligée, de nous avoir marqué les dispositions, les circonstances et les derniers soupirs de cette heureuse mort. Suivons, mes Freres, suivons pas à pas ce Panegyriste pour achever le cours de cette histoire.

Aristote dit que la mort est la chose du monde, la plus terrible. Ah ! malheureux mondains, vous la craignez, et vous avez grand sujet de la craindre : François d'Assise la desire, et son Panegyriste, François de Sales, nous assure dans son divin Amour, Livre 5e, chap. 10e, qu'il avoit raison de la desirer. Voicy comme il en parle : *Premierement, ses dispositions luy rendirent la mort aimable et desirable ! car à mesme temps, que ce glorieux et Seraphique Amant fut arrivé aux dernieres années de sa vie amourèuse, apres qu'il en eut souffert toutes les langueurs, enfin, Dieu luy fit la faveur, par une revelation tres-spéciale, de luy donner des assurances de sa gloire éternelle ; secondement, depuis cette heureuse nouvelle helas ! il ne pouvoit plus contenir*

Digitized by Google

sa joye, son cœur se consumoit de jour en jour, et sa vie et son âme semblaient s'évaporer comme l'encens, parmy les flammes de ses ardans desirs de voir son Maistre, afin de le loüer incessamment ; troisièmement, au fort de ses ardeurs, qui prenoient de jour en jour de nouveaux accroissements, son âme, enfin, fut obligée de sortir de son corps par un élan d'Amour, qu'elle fit vers le Ciel, car la divine Providence voulut qu'il expirast, en prononçant ces paroles sacrées : O Seigneur! retirez mon âme de cette fâcheuse prison, afin que je bénisse vostre saint nom, car les justes m'attendent, et j'espere, mon Dieu, que vous me donnerez la tranquillité desirée.

Voila le récit du Panegyriste, mais voicy sa reflexion : *Voyez vous Theotime!* dit ce prelat, *voyez vous bien l'esprit de ce grand Saint, qui comme un Rossignol celeste, enfermé dans la cage de son corps, dans laquelle il ne peut chanter, assez à son souhait, les benedictions de son aimable Amour, sçait bien qu'il observeroit mieux son beau ramage s'il pouvoit gagner l'air du Paradis, et jouïr de la liberté, et de la societé des autres Philomeles, c'est à dire des autres ames bien-heureuses, qui font retentir la douceur de leurs Cantiques, parmy les belles et les fleurissantes colines de la terre des Saints? entendez vous les douces plaintes de ce Pœnix mourant? Ah! mon Dieu, disoit-il, ah! Seigneur de ma vie, par vostre bonté toute aimable et toute aimante, delivrez ma pauvre ame prisonniere de la cage du corps, retirez moi de cette petite prison, afin qu'affranchy de cet esclavage je puisse m'envoler où mes saints Compagnons m'attendent, pour me joindre à leurs chœurs, et qu'en unissant ma voix à la leur je compose avec eux une douce harmonie d'airs et d'accens delicieux, chantant, loüant, et benissant vostre eternelle misericorde.*

Imaginez vous, Theotime, ce Cigne qui chante en mourant, comme un Orateur affectif, qui veut finir et conclurre ce qu'il a dit par quelque courte et persuasive Sentence ; ainsi François mit une heureuse fin à tous ses souhaits et à tous ses desirs, desquels ces dernieres paroles, que nous avons marquées, furent l'abrégé et le racourcy ; paroles dans lesquelles il attacha si fortement son ame, qu'il expira en les aspirant et les soupirant : mon Dieu! cher Theotime, quelle douce et heureuse mort, fut celle-cy! mort heureusement amoureuse, amour heureusement et saintement mortel.

Mais, grand François de Sales! vous me pardonnerez si je demande, qui a donné la mort à cet Homme divin? Je vois,

Digitized by Google

dans vos récits, les désirs ardans qu'il a de mourir, mais le désir ne suffit pas pour faire mourir un divin Amant; apprenez nous, au moins, quel est le meurtrier, qui a séparé son corps de son âme, car c'est le dernier trait de ce riche Tableau et sans cela vostre Eloge n'est point parfait; je vous entens grand Saint dans le 7e Livre de vostre Theotime, chapitre 11e, où vous parlez de ceux qui moururent d'Amour. *En vérité,* dites-vous, *Theotime, l'admirable François d'Assise, (que je ne perds jamais de veuë, quand je traite du saint Amour), ne pouvoit jamais échapper de mourir pour l'amour et par l'amour, à cause de la multitude des blessures, des langueurs, des extases et des défaillances que l'Amour divin luy faisoit souffrir ; il est vray que Dieu l'avoit exposé aux yeux de tout le monde comme un vray miracle d'Amour, c'est pourquoy il voulut, que non seulement il mourût, par la main de l'amour, mais encore qu'il mourût d'amour et pour l'amour ; en effet cet aimable Saint, se voyant sur le point de son depart, se fit mettre tout nud à platte terre ; puis ayant demandé et receu, un habit par pure aumosne afin de mourir dépouillé de tout, excepté de l'amour, il harangua ses Freres, il les anima fortement à la crainte, à la reverence et à l'amour de Dieu et de l'Eglise ; il se fit lire la Passion de son Sauveur, il commença luy mesme, avec une ardeur incroyable, à réciter le Psalme 141e, et ayant prononcé ces dernières paroles : O Seigneur retirez mon âme de la prison du corps, afin que je benisse vostre saint Nom, car les justes m'attendent et je desire que vous me retiriez dans vostre sein, il expira l'an 45e de son âge, et inclina sa teste du costé de son cœur, où estoit la marque et le caractère de son amour. Ne voyez vous pas, Theotime, que cet homme tout Seraphique, qui desiroit si fort d'estre martyrisé et de mourir pour l'amour de son Bien-aimé, mourut enfin Martyr d'Amour.* Voila l'histoire de ce divin Amant, que j'ay conduite sur le recit de son Panegyriste, le grand François de Sales.

* * *

Eh bien, mes Freres, n'ay-je pas eu raison de vous proposer saint François d'Assise, comme un *Sage Insensé,* qui a sceu l'art de mépriser dans la Nature tout ce qui plaît à la vie sensitive ; qui a sceu choquer et confondre toutes les Loix de la Morale profane et seculiere ; et qui a sceu souffrir dans l'ordre du divin amour, ce que mesme les gens de bien trouvent dur et

Digitized by Google

insoutenable? N'est-ce pas assez pour justifier en sa conduite selon les sentimens du grand François de Sales, son éloquent Panegyriste, ces paroles du grand Apostre : Nous sommes devenus des insensez, pour la gloire de Jesus-Christ, *Nos stulti propter Christum.*

Mes tres-Reverends Peres, j'aurois mauvaise grace de moraliser après un grand Saint, qui a dit de si belles choses de nostre Seraphin, et qui a porté tant d'amour à vostre Ordre sacré ; j'ay crû, qu'en le faisant parler dans cette Chaire, en faveur d'un grand Saint et d'un parfait Religieux, tout le monde seroit persuadé de son amour, de son estime et de ses sentimens particuliers pour la Profession Religieuse. Je vous supplie, aymable Seraphin ! de nous obtenir le don du divin amour : que Dieu le donne par vos prières à cette sainte Communauté, qu'il le respande dans les cœurs de ce peuple, qui vous honore; je vous le demande pour moy, au nom du *Pere,* qui vous a fait mépriser les choses sensibles par sa puissance : au nom du *Fils* qui vous a fait haïr la Morale profane par sa Sagesse, et au nom du *Divin Esprit,* qui vous a fait souffrir un Martyre d'Amour par sa dilection, qui est le centre de la vie bien heureuse et l'attente de nos desirs. *Amen.*

Digitized by Google

ORDRES MENDIANTS ET CLERGÉ SÉCULIER A LA FIN DU XIIIe SIÈCLE

L'apparition des Ordres mendiants fondés par saint Dominique et saint François fut un bienfait pour l'Eglise au XIIIe siècle. Ils renouvelèrent les mœurs chrétiennes et ecclésiastiques, ravivèrent la foi parmi les fidèles, la défendirent contre les hérétiques et la portèrent aux peuples de l'Orient et de l'Afrique ; ils restaurèrent les études ; ils rendirent partout présente et agissante l'autorité du pontife romain qu'ils soutinrent vaillamment dans son duel contre les Hohenstaufen. Le Saint-Siège reconnut ces *services* en les comblant de *privilèges*. Institués et approuvés pour travailler au salut des âmes par la prédication, ils reçurent le droit d'administrer le sacrement de Pénitence et l'exemption presque complète de la juridiction épiscopale. Leur diffusion dans tous les pays de la chrétienté et la fondation de leurs couvents furent toujours encouragées par le pape qui savait pouvoir compter sur eux en toutes circonstances.

Tant de faveurs, sans doute aussi quelques *abus* qui en découlèrent, et surtout la rude concurrence que les Prêcheurs et les Mineurs lui faisaient, déterminèrent le clergé séculier à un mouvement d'opposition qui, au cours du XIIIe siècle, peut se diviser en trois phases :

La première va des origines des Ordres mendiants à l'entrée de l'Université de Paris dans le conflit (1252). Les prélats ecclésiastiques témoignent à l'égard des frères une crainte qui perce à travers les premières chartes de fondation et qui sont toutes remplies de restrictions destinées à sauvegarder les droits des chapitres, des curés ou des moines. Dès avant 1230 cette crainte se transforme parfois en hostilité déclarée. Certains évêques mettent des entraves à leur propagation et réclament

Digitized by Google

sur eux le plein exercice de leur juridiction. Toutefois cette campagne contre les nouveaux religieux se fait en ordre dispersé. Les différentes autorités ecclésiastiques prennent chacune de leur côté, sans aucune entente préalable, les mesures jugées utiles pour endiguer l'envahissement progressif des Dominicains et des Franciscains. La lutte n'est pas, et ne fut d'ailleurs jamais, ni universelle, ni simultanée. Elle naît tantôt ici, tantôt là, s'assoupit un instant devant les énergiques remontrances de la cour romaine pour reprendre ensuite avec une vigueur qui ne recule pas devant les violences et les voies de fait.

Dans la deuxième phase (1252-1279) une partie de l'épiscopat demande à l'Université de Paris son appui et lui confie le soin de ruiner les Mendiants par une démonstration autorisée : 1° de l'illégitimité de leur ministère apostolique; 2° de la fausseté de leurs principes de perfection et de vie chrétiennes. Guillaume de St-Amour écrit alors son *Traité sur le péril des derniers temps*. C'est le signal d'une série de polémiques auxquelles prennent part d'un côté, avec Maître Guillaume, Gérard d'Abbeville, Nicolas de Lisieux et les autres docteurs de Paris; de l'autre côté Thomas d'Aquin, Bonaventure, Thomas d'York et Jean Pecham. Les Maîtres Séculiers sont battus, les privilèges des religieux confirmés et leur idéal évangélique approuvé d'abord par Alexandre IV, puis plus solennellement encore par Nicolas III dans la bulle *Exiit qui seminat* du 15 août 1279 qui aurait dû mettre fin à ces controverses déplorables (1).

La troisième phase (1279-1312) va jusqu'au Concile de Vienne. C'est elle qui va nous occuper ici.

* * *

En publiant la bulle *Exiit qui seminat,* Nicolas III, plein d'estime et d'affection pour les F. M., leur avait recommandé de se montrer d'autant plus fidèles à observer leur règle qu'il avait menacé plus sévèrement leurs détracteurs. Le Ministre Général Bonagratia communiqua aussitôt à tous les frères ces paternelles et pressantes recommandations. Avec le même zèle que saint Bonaventure il les exhorte à éviter soigneusement tout ce qui pourrait prêter le flanc aux critiques d'observateurs

(1) L'étude de ce conflit, la dernière en date, est celle du P. Anastase Van den Wyngaert O. F. M., sous ce titre : *Querelles du clergé séculier et des Ordres Mendiants à l'Université de Paris au XIIIe siècle*. On y trouvera une bibliographie très abondante du sujet. Cf. *La France franciscaine*, t. V (1922), p. 257-281, 369-397 ; t. VI (1923) p. 47-70.

Digitized by Google

jaloux. Jean de Parme et saint Bonaventure avaient déjà interdit aux frères d'abandonner leurs couvents pour en prendre de plus commodes ou de mieux situés. Bonagratia renouvelle cette défense. Ils devront se garder avec soin de toute superfluité ou curiosité dans les constructions, de tout acte et de toute parole contraires à la pauvreté. Afin que nul d'entre les frères n'ignore ses obligations, il ordonne que la Constitution de Nicolas III soit lue chaque mois dans tous les couvents (2). On sent, en lisant ces lignes, que le zélé Ministre Général pensait, comme saint Bonaventure, que la paix avec le clergé séculier dépendait, en partie, de la prudence des religieux et de leur fidélité à la Règle.

Nicolas III eut pour successeur le Cardinal français Simon de Brion. Longtemps il avait été Légat en France. Il avait traité avec Jean de Verceil, Maître Général des Prêcheurs, et avec Jérôme d'Ascoli, Ministre Général des Mineurs, l'épineuse affaire de la réconciliation de la France et de la Castille. Il avait apprécié l'action des religieux et était très au fait de leurs démêlés avec les séculiers. Déjà en 1268, il avait eu l'occasion de prendre ouvertement leur défense contre certains articles d'un Concile provincial tenu à Reims (3). Devenu pape sous le nom de Martin IV (1281-1285) il continue de les favoriser, même avec excès.

Alexandre IV le premier, Clément IV ensuite avaient déclaré (4) que les frères pouvaient prêcher et confesser sans la permission des curés pourvu qu'ils aient obtenu celle des Ordinaires. Or ceux-ci refusaient souvent de donner cette autorisation. Les Frères s'en plaignirent à Martin IV.

C'était vers la fin de l'année 1281. A ce moment, Guillaume de Mâcon, évêque d'Amiens (1278-1308), se trouvait à la cour pontificale chargé de promouvoir la canonisation de Louis IX. Il eut vent des plaintes des Mendiants et des nouvelles libertés que le Souverain Pontife s'apprêtait à leur octroyer. Immédiatement il prit en main la cause du clergé séculier, s'efforçant de détourner le pape de ses projets. Ancien secrétaire du Cardinal Simon de Brion, il espérait que Martin IV s'en souviendrait. Il fut éconduit. Le pape, sans se soucier de ses

(2) Lettre du Ministre Général Bonagratia du 8 octobre 1279, *Chronologia Historico legalis*, Naples 1650, t. I, p. 31 s.

(3) Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I. n° 508, n. de la p. 593.

(4) Bulles *Non sine multa*, 30 mars 1257, *Cum olim*, 13 mai 1259 (Bull. Fr. II, p. 209, 347). *Quidam temere*, 20 juin 1265 (Bull. Fr. III, p. 14).

Digitized by Google

réclamations et de ses objections, publia le 13 Décembre 1281 la bulle fameuse *Ad fructus uberes* qui va soulever des querelles plus violentes que jamais (5).

En vertu de ce privilège, la liberté des Mendiants est désormais absolue. Ils pourront prêcher et confesser partout sans avoir aucune permission à demander ni aux évêques, ni aux curés. L'examen et la désignation des religieux reconnus aptes à ce ministère pastoral, ne dépend que des supérieurs. Cependant, pour se conformer au canon *Omnis utriusque sexus* du IVe Concile de Latran, les frères devront rappeler aux fidèles l'obligation de se confesser au moins une fois l'an à leur propre pasteur.

Dans la pratique cela signifiait que Prêcheurs et Mineurs pouvaient, en vertu de ce privilège, partout où ils passaient, entrer dans les églises et les chapelles, y convoquer le peuple et prêcher, entendre les confessions et donner des absolutions sans que le curé puisse s'y opposer. Les pouvoirs ainsi concédés aux religieux étaient donc des plus amples, trop sans doute. Le clergé séculier, non sans quelque raison, les trouva exorbitants et chercha le moyen de les annuler (6).

Plusieurs prélats, dont onze évêques et deux archevêques, s'étant réunis à Paris, ils étudièrent la tactique à suivre et décidèrent : 1° que chaque métropolitain convoquerait un synode provincial pour s'entretenir avec ses suffragants et le plus grand nombre possible de prêtres, des dangers qui menaçaient l'Église et de la voie la plus sûre pour y échapper ; 2° que les métropolitains se réuniraient ensuite pour la fête de Saint Remi (1er Octobre) afin d'élire des députés chargés de présenter à la cour pontificale les griefs du clergé ; en attendant, ils défendaient aux frères d'user de leur privilège. Immédiatement Guillaume de Flavacourt, archevêque de Rouen (1278-1306) et Guillaume de Mâcon communiquèrent (1er Juillet 1282) ce plan de campagne aux archevêques de Reims, Sens et Tours (7). Ainsi

(5) Bull. Fr. III, p. 480 ; *Chartularium*. I, n° 508.

(6) En Allemagne, la bulle *Ad fructus uberes* ne produisit pas la même émotion. Dans une lettre dont les premiers mots rappellent ceux de cette bulle, Hartmann, évêque d'Augsbourg, exprime son attachement et celui de beaucoup d'autres évêques allemands pour les F. M., il leur donne les pouvoirs d'absoudre de tous les cas réservés et l'autorisation d'accorder 40 jours d'indulgence à tous ceux qui assistent à leur prédication. (5 mars 1282, n. st.) Cf. *Chronica fr. N. Glassberger O. M.* dans les *Analecta francescana*, Quaracchi, 1887, t. II, p. 94 s.

(7) Cf. *Chartularium*. t. I, n° 510, n. 14, p. 596. — La lettre de l'archevêque de Rouen et de l'évêque d'Amiens a été, en 1634, pour servir d'arguments dans de

Digitized by Google

l'idéal religieux des Mendiants est désormais hors de cause. On ne s'attaque plus à leur existence, mais seulement à leurs privilèges. Sur ce terrain bien délimité, une nouvelle offensive est engagée pour laquelle on essaie de soulever tout l'épiscopat français et de coordonner son attaque.

On ignore quelle suite fut donnée à ces instructions. Toujours est-il que le décret *Omnis utriusque sexus* devint l'arme choisie pour battre en brèche la bulle *Ad fructus uberes*. Puisque les fidèles sont obligés de se confesser une fois l'an à leur propre pasteur, on avait défini, à la réunion de Paris, qu'ils devaient aussi refaire l'aveu de tous leurs péchés, même de ceux dont ils avaient été absous par un religieux. Une pareille interprétation ruinait de fond en comble le ministère apostolique des Mendiants. Soumise à l'examen de l'Université de Paris, elle fut rejetée par quinze Docteurs réunis sous la présidence de l'évêque Ranulphe de Hombliéres (Novembre 1282) (8). Cette consultation n'était pas de nature à calmer l'irritation de Guillaume de Mâcon et des séculiers, mais Dominicains et Franciscains effrayés eux-mêmes de tant de liberté et des abus si graves qu'elle pouvait entraîner, avaient déjà résolu de ne pas se servir pleinement d'un cadeau si dangereux. Rappeler aux fidèles le devoir de la confession annuelle à leur curé, ne prêcher dans les églises des séculiers qu'avec la permission des évêques et même des curés, s'abstenir de les critiquer, se conformer à leurs décisions, inviter les laïcs à acquitter les dîmes, sont les conseils que donnait aux Prêcheurs le Chapître Général de Vienne (1282) (9). Celui des Mineurs assemblé la même année à Strasbourg, fait des recommandations analogues, sans toutefois parler des prédications, puisque la règle défend de prêcher sans l'assentiment de l'évêque ; il ordonne aussi de ne pas se servir du pouvoir, concédé dans la bulle *Ad fructus uberes* quand il s'agit d'absoudre des cas réservés aux évêques ; il renouvelle l'obligation, en temps d'interdit, de se conformer aux églises principales (10).

nouvelles controverses, publiée sous ce titre : *Vetus diploma Ecclesiæ gallicanæ depromptum ex archivis archiepiscopalis palatii rothomagensis*, Rothomagi L. Maurry, in-fol. pièce (Bibl. Nat. Ld24 61). G. Marlot l'inséra dans sa *Metropolis remensis historia*, t. II, Reims 1679. p. 579. Elle se trouve encore en original aux Archives départementales de la Seine inférieure à Rouen, Série G 1897.

(8) *Chartularium* I, n° 510 ; *Anal. franc.*, II, p. 96-8 ; *Archivum franciscanum historicum*, X (1917), p. 344, n. 1.

(9) Mortier O. P., *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des F. P.*, t. II, p. 165.

(10) *Archiv für Literatur u. Kirchengeschichte*, t. VI, p. 50 s.

Digitized by Google

Ces prescriptions n'étaient pas superflues. Beaucoup de religieux pensaient certainement avec Salimbene que Martin IV avait bien agi en leur accordant cet excellent privilège (11) et ils devaient être tout disposés à l'utiliser. Les ordonnances capitulaires les arrêtèrent momentanément et durant trois ans l'opposition des séculiers n'eut pas lieu de se manifester. D'ailleurs avec Martin IV ces derniers savaient que leur cause était perdue à l'avance, tant il se montrait l'ami des Prêcheurs et des Mineurs (12).

Son successeur Honorius IV (1285-1287) ne le fut pas moins (13). La bulle *Ad fructus uberes* marque l'apogée des prérogatives accordées aux Frères Mineurs. On ne voit pas ce que le nouveau pape eût pu y ajouter. Il se borna donc à renouveler les anciens privilèges : d'abord le *Mare magnum* d'Alexandre IV (20 novembre 1285) (14), qui était la somme de tous les privilèges accordés jusque là aux Mineurs, puis la liberté de s'adresser à tout évêque catholique pour la pose de la première pierre et la consécration de leurs églises, et pour la bénédiction de leurs cimetières quand l'évêque diocésain s'y refusait ou ne consentait à le faire que moyennant beaucoup de frais, indice d'une certaine malveillance (18 janvier 1286) (15) ; enfin il déclara nuls et non avenus les contrats passés au détriment de l'Ordre avec le clergé séculier par les ministres et les gardiens (10 février 1286) (16).

Ces témoignages évidents de la faveur pontificale enhardirent les religieux qui durent se désister promptement de leur modération dans l'usage du privilège de Martin IV. Les alarmes de l'épiscopat français se réveillèrent. On demanda aux frères de

(11) *Cronica fr. Salimbene*, dans *Monumenta Germaniae historica* SS. t. XXXII, p. 412.

(12) Cf. les mesures prises par Martin IV pour faire exécuter la bulle *Ad fructus uberes*. Bull. Fr. III p. 484, 509. — Martin IV sur son lit de mort se fit revêtir de l'habit franciscain et voulut être enseveli dans la basilique d'Assise ; les habitants de Pérouse où il rendit le dernier soupir ne le permirent pas. (Ibid. p. 557).

(13) Honorius IV appartenait à la famille des Savelli qui avait déjà donné à l'Eglise Honorius III et qui fit construire dans l'église de l'*Ara Coeli* la chapelle de S. François où furent ensevelis le père et la mère d'Honorius IV. Cf. Casimiro da Roma, *Memorie istoriche della Chiesa e convento di S. M. in Araceli di Roma*, Roma, 1736 p. 110 s.

(14) Bull. Fr. III p. 551.

(15) Ib. p. 555. — Le 14 février 1285, l'archevêque d'Aix présida un synode provincial qui défendit d'enterrer dans un cimetière qui n'aurait pas été bénit par l'évêque diocésain où le métropolitain, tout fidèle devant être enseveli dans le cimetière de sa paroisse (Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. VI, P. I, p. 295-7).

(16) Bull. Fr. III, p. 560.

Digitized by Google

cesser ce que l'on considérait comme des usurpations ; ils refusèrent. Nouveau refus quand on les pria de faire préciser leurs pouvoirs par le Pape. Alors, sous la conduite de Guillaume de Mâcon, secondé par l'archevêque de Bourges, Simon de Beaulieu, et par Guillaume de Flavacourt, archevêque de Rouen (17), le clergé séculier entreprit une nouvelle campagne qui aboutit après quinze ans d'efforts, à la révocation de la bulle *Ad fructus uberes* (18).

Le plan de bataille comportait une pression exercée à la Cour romaine simultanément avec une agitation excitée en France contre les Mendiants.

Les envoyés de Guillaume de Mâcon à Honorius IV, Pierre de Rodez et Thomas de Pontoise avaient pour mission d'obtenir du Souverain Pontife une déclaration si certaine, si nette et si expresse qu'il soit bien entendu : 1° que les péchés confessés aux frères doivent être redits dans la confession annuelle au propre pasteur et 2° que les privilégiés n'ont pas le droit d'absoudre les cas réservés aux évêques. Reçus par Honorius IV (Septembre 1286) en présence de plusieurs cardinaux notamment du cardi-

(17) A Rouen la lutte s'était rallumée en 1285. Le custode de Normandie, Michel de Nonant, et frère Nicolas de Basqueville avaient entrepris sans autorisation la construction d'un couvent à Dieppe. Excommuniés par le Chapitre de Rouen, ils en appellent au pape qui ordonne une enquête (23 août 1285). Aussitôt Guillaume de Flavacourt révoque les permissions et les pouvoirs accordés dans son diocèse aux Frères Mineurs (17 sept. 1285). Deux d'entre eux Gautier de Pont-Audemer et Pierre de Sauquetot ayant prêché la croisade contre l'Aragon sans avoir été désignés par lui, il les cite à son tribunal et défense est faite à tous les curés de recevoir les Cordeliers s'ils ne montrent une copie authentique de leurs privilèges (20 septembre). Le 11 avril 1286 le cardinal-légat, Jean Cholet, interdit de traiter les Frères Mineurs en excommuniés. — (Cf. Archives départ. de Seine-Inf^re, G. 3658). Cette décision ne mit pas un terme aux contestations. L'effervescence durait encore en 1289 dans le diocèse de Rouen au point que le curé de Dieppe s'emporta jusqu'à insulter S. François dont il apercevait l'image dans l'un des vitraux de son église (Bull. fr. t. IV, p. 75 et 145).

(18) La plupart des documents relatifs à cette affaire sont contenus dans le Ms. lat. 3120 de la Bibl. Nat. de Paris. Ils ont été utilisés dans le *Chartularium Univ. Paris.* t. II n°s 539, n. 10 et 543 ; puis dans l'*Histoire littéraire de la France* pour différentes notices : F. Lajard, *Henri de Gand (Hist. litt. Fr.* XX, 141-203), *Simon de Beaulieu* (ibid. 120-40), *Geoffroy de Fontaines* (ib. 550-65) ; *Gilles de Rome* (ibid. t. XXX 428) et par B. Hauréau *Guillaume de Mâcon* (ib. XXV p. 380-403), *Guillaume de Flavacourt* (ib. XXVII, 397-402). De même O. Dobiache-Rojdestvensky, *La vie paroissiale en France au XIIIe siècle*, Paris 1911, p. 132-5, 183. — On trouve aussi des allusions à ces faits dans les *Annales Hermanni Altahensis* (*Monum. Germ.* SS. XVII, 414-6) et dans la chronique de Guillaume de Nangis. Cf. H. Gérard, *Chroniq. lat. de G. de N.*, Paris 1843, p. 304.

Les récits de ces chroniqueurs et ceux de l'*Histoire litt. de France* sont parsemés d'erreurs chronologiques.

Digitized by Google

nal Latino Malabranca, Dominicain, de Benoit Gaetani et de Bernard de Languiselle qui par de brèves interruptions prirent la défense des Frères, Pierre de Rodez et Thomas de Pontoise purent développer à loisir leurs propositions et exprimer les desiderata de l'épiscopat français. Ils le firent avec une grande modération, reconnaissant volontiers le bien que les religieux ont fait dans l'Eglise et pourront faire encore, pourvu, disent-ils, qu'ils n'outrepassent pas leurs droits et restent fidèles à l'esprit de leurs fondateurs. Pierre et Thomas ne demandaient pas l'abrogation du privilège, objet de ce litige, mais un éclaircissement conforme à l'interprétation du clergé séculier, éclaircissement qui sauvegarderait les droits des évêques, rétablirait la charité entre eux et les frères et aiderait non seulement au salut des âmes mais aussi au bien temporel de ces derniers, car les prélats étaient disposés à partager avec eux les travaux du ministère pastoral (19). Affirmations plus habiles que sincères ; le passé en fournissait la preuve.

Honorius IV termina l'audience par ces paroles : « Nous avons écouté avec bonté ce que vous avez dit et nous vous avons compris. C'est là une très grave affaire. Nous en délibérerons avec nos frères les cardinaux et nous y pourvoirons, Dieu aidant, par une déclaration qui contribuera à sa louange et au bien de l'Eglise ».

Les députés de l'évêque d'Amiens s'empressèrent de lui communiquer cette promesse. Plusieurs évêques sans attendre que le Souverain Pontife se fut prononcé, suivant en cela l'exemple de Guillaume de Flavacourt à Rouen, interdirent aux religieux de se servir de la bulle de Martin IV et s'efforcèrent de dresser contre eux l'opinion publique (20).

En décembre 1286 un concile national réunit à Paris un grand nombre de prélats (21). Simon de Baulieu, évêque de Bourges, y fit un rapport sur les privilèges des Mendiants, question qui préoccupait par dessus tout le clergé séculier et ses prélats. Après une longue délibération, ils décidèrent d'intéresser l'Université à leur cause.

A son de trompe, Maîtres, bacheliers, écoliers sont invités à

(19) Mémoires de Pierre de Rodez et de Thomas de Pontoise. Ce dernier est daté de Rome 24 septembre 1286. Cf. Bibl. Nat. *Ms. lat. 3120*, f. 47-50.

(20) Synode de Bourges, 19 sept. 1286. Cf. HÉFELE-LECLERCQ, *op. cit.* t. VI, I. P., p. 303 s. can. 6, 13, 14.

(21) Ce concile a été placé par différents auteurs en 1281, 1282 ou 1283. Le P. Ehrle S. J. a démontré qu'il ne pouvait avoir eu lieu qu'en décembre 1286. Cf. *Zur Biographie Heinrichs von Gent*, dans *Arch. f. Lit. u. Kirchg.*, *I*, p. 391, n. 1.

Digitized by Google

une grande réunion qui se tint le 7 décembre dans la grande salle de l'évêché de Paris. Quatre archevêques, vingt évêques et une multitude de grands clercs sont là. Simon de Beaulieu préside et ouvre la séance par un discours où il essaie d'entraîner l'Université dans la lutte en lui montrant que la cause des prélats est aussi la sienne. On donne ensuite lecture de la bulle de Martin IV et du canon *Omnis utriusque sexus*. Enfin Guillaume de Mâcon déploie toutes les ressources de sa science pour établir qu'aucun privilège ne peut déroger à ce canon du Concile de Latran et que les frères n'ont pas le droit de prêcher ni de confesser sans l'autorisation des évêques ou des curés. Il pousse même la vaillance jusqu'à déclarer que tous sont prêts à verser leur sang pour résister à de tels empiètements.

Le lendemain et le surlendemain les Prêcheurs et les Mineurs s'adressèrent à leur tour à l'Université, mais pour la prier de ne pas se mêler de cette affaire.

Le 22, nouvelle réunion aux Bernardins. Dans un discours encore plus violent que le premier, l'évêque d'Amiens accuse les Mendiants d'hypocrisie, de mensonge et d'injustice. Il raconte qu'il fut, en effet, éconduit par Martin IV quand il tenta de s'opposer à la publication de la bulle *Ad fructus uberes* « mais depuis, dit-il, nos délégués en cour de Rome ont efficacement travaillé, et nous avons reçu des lettres (ce sont les mémoires de Pierre de Rodez et de Thomas de Pontoise cités plus haut) qui nous annoncent que le seigneur pape va révoquer les privilèges ou en donner une interprétation claire ».

Cette nouvelle pleine d'assurance ne suffit pas à décider l'Université. Le concile de Paris se termina sans résultat tangible.

Quelque peu dépité, Guillaume de Mâcon se tourne alors vers les étudiants d'Orléans qui sont, affirmait-il, « plus experts dans l'étude du Droit que ceux de Paris et plus intelligents ». Le thème de ses harangues est toujours le même. Il se félicita peu après dans une lettre à Pierre Barbet, archevêque de Reims, d'avoir convaincu tout le monde et d'avoir fait siffler les frères. Il avait confiance dans l'issue heureuse de la lutte et recommandait à son métropolitain de stimuler le zèle des archevêques de Sens, de Narbonne, de Tours et de Bordeaux (22).

(22) *Chartularium*, t. II, N° 543 ; *Hist. litt. de la France*, t. XXV, p. 390-4 ; Mortier, op. cit., t. II, p. 204-9.— Dans cette lettre à l'archevêque de Reims, Guillaume de Mâcon dit : « *Ipsi* (scilicet *religiosi*) *deberent prædicare infidelibus, non super alienum fundamentum aedificare* ». Au moment où l'évêque d'Amiens écrivait

Digitized by Google

Guillaume de Mâcon se vantait. A Orléans, il avait trouvé un rude contradicteur dans la personne du Frère Prêcheur Jean de Saint-Benoît, et, dans cette ville, son succès ne fut pas plus éclatant, ni plus décisif qu'à Paris où l'Université, plus avisée qu'en 1252, s'était maintenue dans une prudente neutralité. Seuls, quelques Maîtres, des plus renommés, il est vrai, Gilles de Rome, bien qu'il appartint aux Ordres Mendiants puisqu'il était Ermite de Saint Augustin, Henri de Gand et Geoffroy de Fontaines se rangèrent du côté des prélats (23). Guillaume de Mâcon prenait ses désirs pour des réalités. Toutefois, si l'agitation qu'il entretenait en France produisait des résultats peu appréciables, il avait raison d'annoncer que l'action de ses agents à la cour pontificale ne fut pas inefficace. Les nouvelles que lui avaient envoyées Pierre de Rodez et Thomas de Pontoise, encore que très imprécises, offraient un fondement à ses espérances, car le dévoué Cardinal Matthieu Orsini fit part aux Frères Mineurs ses protégés, de ses appréhensions, et les invita à prier pour écarter le danger qui les menaçait (24). Honorius IV mourut le 4 avril 1287. L'ardeur belliqueuse de Guillaume de Mâcon ne se ralentit pas. Il décida l'archevêque de Reims à convoquer un synode provincial. Tous les suffragants de cette province y furent présents ou représentés ainsi que les chapitres des églises cathédrales ou collégiales, le clergé séculier et les monastères non exempts. Le 1er octobre 1287 ils signèrent un manifeste qui commençait par ces mots : « *Ad fructificandum in Ecclesia Domini, ager dominicus nuncupatur* », réplique intentionnelle à la bulle de Martin IV *Ad fructus uberes quos in agro dominico*. Ils y annonçaient leur détermination bien arrêtée de porter de nouveau ce débat en cour de Rome et de l'y poursuivre jusqu'à ce qu'il eût reçu une solution définitive. Pour subvenir aux frais de cette coûteuse procédure chaque évêque s'imposait du vingtième de ses revenus annuels, les abbés, prieurs, doyens, curés du centième (25). Et des procureurs

ces mots, Jean de Montcorvin qui sera plus tard le premier évêque de Pékin, s'apprêtait à partir en Perse pour la seconde fois (Cf. G. Golubovich o. f. m., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, t. I, Quaracchi, 1906, p. 301 s.).

(23) Ces Maitres, sauf Geoffroy de Fontaines, qui se prononça contre le vœu de pauvreté, n'abordèrent pas les polémiques sur les principes de vie des Mendiants. On ne rencontre pas non plus chez eux la passion qui animait Guillaume de St-Amour vingt ans auparavant.

(24) Salimbene loc. cit. 618, 629 s. Le jugement de Salimbene sur Honorius IV manque ici d'équité.

(25) Hardouin, *Acta conciliorum*, Paris 1714, t. VII, col. 1130; Hefele-Leclercq, op. cit. t. VI, P. I, p. 319.

Digitized by Google

prirent le chemin de Rome. C'était pendant la vacance du Saint Siège. Le Cardinal protecteur de l'Ordre, lorsqu'il eut appris leur arrivée, écrivit au principal meneur de tout ce mouvement, à Guillaume de Mâcon, pour le détourner de ses attaques et de sa propagande obstinée contre les Frères. Il le blâme sévèrement d'oublier la condamnation encourue autrefois par Guillaume de Saint-Amour et d'avoir osé députer auprès du Saint Siège le propre neveu de cet adversaire des Mendiants. « Même s'ils n'avaient aucun privilège, lui écrit-il, vous devriez les appeler à votre aide et leur accorder gracieusement la permission de travailler au salut des âmes que l'ignorance et la négligence de tant de prêtres met en péril. En tout cas il ne vous est pas permis, il ne convient pas d'imposer des collectes et des tailles pour persécuter les pauvres qui vous aident à supporter vos charges et suppléent à votre insuffisance » (26).

Ce langage si énergique, pas plus que l'avènement d'un Frère Mineur, le Cardinal Jérôme d'Ascoli (Nicolas IV 1288-92) sur la chaire de St Pierre, n'intimidèrent le fougueux évêque d'Amiens (27).

En 1290 deux légats, les Cardinaux Gérard de Parme et Benoît Gaëtani, qui bientôt sera pape, se trouvaient à Paris chargés par Nicolas IV de faire la paix entre le roi de France et ceux d'Angleterre et d'Aragon, puis de mettre un terme aux vexations dont le clergé français était l'objet de la part des officiers royaux. Du 11 au 19 novembre, les légats présidèrent à Ste-Geneviève une assemblée où cette grave affaire fut discutée. Il fut, en outre, permis aux prélats de dire ce qui, à leur avis, mettait le plus de trouble dans leurs diocèses. Guillaume de Mâcon saisit aussitôt l'occasion de ramener sur le tapis le débat avec les Mendiants. « Ce qui trouble toutes nos églises, s'écria-t-il, c'est le privilège accordé aux Frères d'entendre les confessions, malgré l'avis des principaux Maîtres en théologie », et il en donna les raisons. Après avoir écouté son discours et celui

(26) Ce dernier trait permet de placer la date de cette lettre peu après le concile de Reims, 1 octobre 1287. Elle a été publiée pour la première fois par le P. F. M. Delorme o. f. m. dans l'*Arch. Franc. Hist.* VII (1914) p. 64. — Le neveu de Guillaume de St-Amour s'appelait Pierre Bellisson, il fut chanoine de Mâcon et Recteur de l'Université de Paris en 1281 ; il mourut en 1295. Cf. M. Perrod. *Etudes sur la vie et les œuvres de Guillaume de St-Amour*, Lons-le-Saunier, 1902, p. 167 ; et, du même auteur, *Pierre de St-Amour, Recteur de l'Université de Paris*, Besançon, s. d.

(27) Nicolas IV confirma explicitement l'exemption de toute juridiction épiscopale pour les F. M. le 30 avril 1288 et pour les F. P. le 28 juillet (*Bull. Fr.* IV p. 17 ; Mortier, op. cit., II p. 203).

Digitized by Google

d'un autre évêque en faveur des religieux, les légats levèrent la séance sans dire un mot. Ce silence inquiéta les religieux. Mais à la dernière réunion, voyant que le Concile allait se clore sans que rien ne fût décidé, l'évêque d'Amiens revint à la charge et somma Benoît Gaëtani de révoquer le fâcheux privilège. La réponse du légat fut cinglante et dure. Benoît Gaëtani fait ici prévoir ce que sera Boniface VIII. Il railla les fatigues et les dépenses que Guillaume de Mâcon avait supportées pour atteindre son but et il ajouta : « Sachez donc que nous n'avons pas le pouvoir de révoquer le privilège des religieux mais de le confirmer. Nous ne trouvons dans l'Eglise qu'un membre sain : les Frères. Il ne nous appartient pas de les troubler, mais de les favoriser. Nous voulons donc que le privilège demeure dans toute sa force. Je voudrais voir ici tous les Maîtres de Paris qui dans leur fatuité ont cru pouvoir interpréter à leur manière un privilège papal. Pensent-ils que la Cour romaine l'a donné sans réflexion ? Qu'ils sachent qu'elle n'a pas des pieds de plumes, mais de plomb. En vertu de l'autorité qui nous a été déléguée spécialement pour cela, nous révoquons et nous déclarons nulles toutes les interprétations des Maîtres sur ce privilège. Ils en arriveraient par leurs arguties à invalider tous les privilèges concédés par le Siège apostolique ». Ceci dit, on passa à la lecture des actes du Concile.

Henri de Gand qui avait le plus discuté sur la question dans ses leçons publiques et dans ses écrits essaya aussitôt de fomenter la résistance dans le corps universitaire. Benoît Gaëtani l'ayant appris enjoignit aux Maîtres Jean Minio de Murrovalle, Frère Mineur, et à Gilles de Rome de suspendre les cours d'Henri de Gand. Les autres Maîtres protestèrent : « Je connais vos raisons, leur répondit le légat, et voici la solution des difficultés que vous soulevez : en vertu de l'obéissance, nous ordonnons, sous peine de privation d'office et de bénéfice, que nul Maître, à l'avenir ne prêche et ne dispute sur le privilège des Frères, ni publiquement, ni secrètement. Que celui qui est dans le doute demande au Souverain Pontife des éclaircissements. Mais je vous affirme que la Cour romaine préfèrerait dissoudre l'Université de Paris plutôt que d'abroger ce privilège. Nous n'avons pas été appelés pour acquérir la science, mais pour sauver les âmes. Et comme les Frères par leur vie et leur doctrine sauvent beaucoup d'âmes, sauf sera aussi toujours leur privilège » (28).

(28) L'auteur de ce récit de l'assemblée de Ste-Geneviève est un F. P. Jacques de

Digitized by Google

Le plus humilié de tous était Guillaume de Mâcon. Encore quelques années et il aura sa revanche ; elle lui viendra de Benoît Gaëtani lui-même.

Benoît Gaëtani ceignit la tiare quatre ans après sous le nom de Boniface VIII (1294-1303). L'heure semblait moins propice que jamais pour les réclamations du clergé (29). En effet, l'année suivante il confirma le privilège d'exemption et tous les autres privilèges contenus dans le *Mare magnum* (11 novembre 1295), ce qui excita les protestations du célèbre Maître Gilles de Rome (30). De leur côté les Supérieurs de l'Ordre s'efforçaient d'éviter les causes de conflit. Le Chapitre général des F. M. tenu à Paris en 1292, élaborant une nouvelle rédaction des Constitutions de Narbonne y avait fait entrer de pressantes exhortations pour que la concorde avec le clergé séculier ne fût pas troublée (31).

Ces ordonnances furent-elles fidèlement observées ?... Forts de l'appui du Saint-Siège tant de fois et si fortement manifesté, les Frères n'abusèrent-ils pas de leurs droits, ou gardèrent-ils seulement une prudente discrétion dans l'exercice des libertés si larges que leur conférait la bulle *Ad fructus uberes* ?... Des plaintes affluaient de nouveau à Rome (32).

Peu à peu Boniface VIII leur prêtait l'oreille. On se plaignait en particulier des fondations nouvelles des Mendiants et des changements de lieu qu'ils opéraient suivant leur convenance et leurs commodités, avec un peu trop d'inconstance. Il leur interdit alors de fonder ou de transférer leurs couvents sans une permission spéciale du Saint-Siège (1296). Il déclara la même année, que les pactes et concordats conclus entre les Religieux et le clergé séculier seraient valides, même s'ils n'étaient pas confirmés par les ministres (33).

Soest († 1413) dont le Ms. a été publié par H. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII.* Munster i. W ; 1902 p. III-VII et par L. Delisle, *Bulletin de la Sté d'Histoire de Paris* (1895) p. 114-23.Cf. Mortier, op. cit., II p. 209-12. Hefele-Leclercq, op. cit. VI, 2e P. p. 1476-80; *Arch. Fr. Hist.*, X (1917), p. 347-9. — En cette même année 1290 se tint à Vienne un Concile où les privilèges des Frères furent attaqués (Bull. fr., IV p. 191 s. ; U. Chevalier, *Regestes dauphinois*, t. III, N°s 13819 et 14179).

(29) Boniface VIII qui, Cardinal, collabora à la rédaction de la bulle *Exiit qui Seminat* (1279), avait dans l'Ordre franciscain un oncle André d'Anagni et un neveu Jacques Thomasius Gaëtani. Il leur offrit à tous deux le chapeau de cardinal, le premier refusa, le second accepta (*Bull. fr.* t. V, p. 608 et 613).

(30) Ibid. t. IV, p. 370 s. ; *Hist. litt. Fr.* XXX, p. 428.

(31) *Archiv. fr. Lit. u. Kirchg.* t. VI, p. 95, n. 5.

(32) Cf. Bibl. Nat. Ms. lat. 3120, fl. 55-9; c'est un nouveau Mémoire de Thomas de Pontoise adressé à un successeur d'Honorius IV et qui est une amplification des Mémoires précédents.

(33) Bull. franc. t. IV, p. 424.

Digitized by Google

Mais le privilège de Martin IV était toujours le principal objet des réclamations (34). Elles devinrent sans doute si nombreuses, et aussi peut-être, les abus des Frères si évidents, que Boniface VIII se résolut à publier une constitution qui allait fixer équitablement les droits des uns et des autres. Ce fut la célèbre bulle *Super Cathedram* (18 février 1300) (35).

Elle règlemente les rapports des Religieux avec les curés sur trois points : 1° *au sujet des prédications :* Les Frères pourront prêcher en toute liberté dans leurs Eglises et sur les places publiques sauf à l'heure où les prélats du lieu prêcheront ou feront prêcher devant eux. Ils ne prêcheront pas dans les églises paroissiales sans l'invitation ou la permission du curé ; 2° *au sujet des confessions :* L'autorisation de l'Ordinaire est obligatoire ; l'examen et le choix des Religieux pour ce ministère est laissé au jugement des Supérieurs qui devront les présenter eux-mêmes et en nombre limité proportionnellement au chiffre des clercs et de la population. S'il arrivait que de parti pris l'évêque les refusât tous, les Frères légitimement proposés auront le droit de confesser avec les mêmes pouvoirs que les curés ; aucune allusion n'est faite à l'obligation de la confession annuelle au curé ; 3° *au sujet des sépultures :* les Frères pourront librement donner chez eux la sépulture à ceux qui le désireront, mais ils devront donner aux curés le quart des offrandes, legs ou dons qu'ils auront reçus.

Boniface VIII supprimait, en terminant, tous les privilèges précédents, en particulier celui de Martin IV qu'il avait si âprement défendu en 1286 et en 1290. Il recommandait aussi les Frères à la bienveillance des prélats, assurant que le Saint-Siège ne souffrirait pas qu'ils fussent molestés.

Par cet acte de haute sagesse et d'impartialité les droits du clergé étaient sauvegardés en même temps que la liberté du ministère pastoral des Religieux se trouvait maintenue dans de justes limites et garantie contre des excès malheureux. Les Frères ne l'entendirent pas ainsi. Ils avaient joui pendant vingt ans d'une liberté démesurée, les nouvelles conditions de leur apostolat leur parurent d'insupportables entraves. Bien qu'elle eût été publiée l'année même du grand jubilé et sur les

(34) Le 18 juin 1299 Guillaume de Flavacourt tint avec ses suffragants un concile provincial dont le 6e canon n'accorde le droit d'absoudre des cas réservés qu'à des Religieux connus et déterminés et maintient pour tous les fidèles l'obligation de la confession annuelle au curé (HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.* t. VI, P. I, p. 458).

(35) *Bull. fr.* t. IV, p. 498-500.

Digitized by Google

instances du cardinal franciscain Matthieu d'Aquasparta et du Cardinal Protecteur Matthieu Orsini, la bulle *Super Cathedram* leur causa une amère déception (36).

Le bruit courut même que Boniface VIII avait voulu supprimer l'ordre franciscain. Rien n'était plus faux. En 1298, c'est lui qui fit insérer la bulle *Exiit qui seminat* dans le nouveau recueil des Décrétales qu'il appela le *Sexte,* et en 1302 il confirma le privilège d'exemption des Frères Mineurs (37). Ceux-ci néanmoins, avec les Frères Prêcheurs, résistèrent à la bulle *Super cathedram,* comme le clergé avait résisté à la bulle *Ad fructus uberes*. A Metz ils refusent d'acquitter la « portion canonique » et déclarent ne vouloir observer la constitution pontificale que de la manière qui leur sera prescrite par les Chapitres généraux. Mais Boniface VIII tint avec énergie à ce qu'elle fût observée. Il désigna (1302) dans toutes les provinces ecclésiastiques des évêques chargés de pourvoir à son exécution rigoureuse (38).

Par cette décrétale, Boniface VIII avait espéré pacifier les esprits. Il eût atteint son but si les religieux ne s'étaient pas cru lésés injustement dans leurs plus précieuses prérogatives et si le clergé séculier avait apporté l'esprit de bienveillance que le pape lui avait recommandé. Il n'en fut rien. De nouvelles querelles surgirent et Benoît XI (1303-4) qui avait été Maître Général des Prêcheurs, ne trouva pas d'autre remède que d'abroger ce qu'avait fait son prédécesseur (39).

Cette annulation devait être de peu de durée. Guillaume de Flavacourt et Guillaume de Mâcon qui saluèrent avec enthousiasme l'acte de Boniface VIII, sans lui garder cependant la moindre reconnaissance (40), durent gémir de l'acte de Benoît XI

(36) H. Finke, op. cit. p. XLVIII.—Le clergé fut, en général, satisfait, bien qu'en certains endroits il exigea, comme portion canonique, tantôt le tiers et tantôt la moitié des offrandes faites aux Frères ; en d'autres endroits l'évêque n'accordait la permission de prêcher qu'aux Frères habitant son diocèse et se présentant personnellement devant lui (Cf. Bull. Fr. t. IV, p. 504 ; Mortier, *op. cit.* p. 307 s ; Hefele-Leclercq, op. cit. p. 461, 463 s., 480).

On trouvera un exemple de la permission de confesser après la bulle *Super Cathedram* dans Wilkins, *Concilia magna Britanniæ et Hiberniæ,* t. II, p. 257.

(37) *Bull. fr.* IV p. 539.

(38) Bull. fr. t. IV, 545-8, 571 ; t. V, n° 4 ; voir aussi un règlement spécial pour Rome (1303) IV, 578.

(39) *Inter cunctas,* 17 février 1304 ; le 2 avril suivant il renouvela le privilège d'exemption, Bull. Fr. V, nos 8, 20 et 33.

(40) Guillaume de Mâcon signa, en effet, l'appel au Concile que le gouvernement de Philippe le Bel rédigea en 1303 contre Boniface VIII et dans lequel on l'accusait, par une inconvenante ironie sous la plume de cet ennemi irréductible des Mendiants,

Digitized by Google

et ils moururent trop tôt pour avoir la joie d'assister au revirement qui se produisit sous Clément V ainsi qu'au triomphe de leur cause au Concile de Vienne.

Clément V (1305-1314) réunit à Vienne (1311-12) un concile œcuménique auquel étaient convoqués avec tous les prélats du monde catholique, tous les Abbés et tous les Supérieurs d'Ordres religieux (41). On devait y traiter l'affaire des Templiers, celle de la Terre Sainte et la réforme des mœurs chrétiennes et de l'état ecclésiastique. Les griefs réciproques des prélats et des Religieux furent minutieusement examinés (42).

Il ne nous est parvenu qu'un très petit nombre seulement des rapports présentés au Concile. Gilles de Rome, archevêque de Bourges depuis 1295, se prononce contre l'exemption des Ordres riches ; le procès des Templiers donnait une très grande force à sa proposition (43). Guillaume Le Maire, évêque d'Angers, repousse aussi l'exemption mais sans distinguer entre les Ordres riches et les Ordres mendiants, bien que ses griefs soient plus

de vouloir abaisser et détruire tous les Ordres religieux, les moines noirs et les moines blancs, les Prêcheurs et les Mineurs. « *De quibus (F. Predicatoribus et F. Minoribus) dixit (Bonifacius) multociens quod mundus perdebatur per ipsos et quod falsi ypocrite erant et quod numquam bonum eveniret alienis qui confiteretur ipsis, vel esset familiaris ipsorum, vel ipsos in domo sua teneret* ». G. Picot, *Documents relatifs aux États Généraux assemblés sous Philippe le Bel*, Paris 1901, p. 41, 49. – C'est aussi à Guillaume de Mâcon qu'il faut très probablement attribuer la lettre si longtemps exploitée comme venant du chancelier de Frédéric II, Pierre de la Vigne, et dans laquelle le Tiers-Ordre est mentionné et présenté comme un instrument de division entre les Mendiants et le clergé séculier. Le P. Frédégand Callaey, o. m. c., a démontré avec beaucoup de sagacité (Cf. *Etudes franciscaines*, t. XXXIV, 1922, p. 538-560) que cette lettre n'est pas du chancelier de Frédéric II. Il a proposé de l'attribuer à Arnoul de Fournival qui fut évêque d'Amiens en 1236-1247. Mais à cette époque les F. M. étaient à peine installés à Amiens, le T. O. ne pouvait y avoir grande importance. Il est plus vraisemblable de placer la composition de cette lettre à la fin du XIIIe siècle ou au commencement du XIVe, époque, comme on le voit ici, de si vives contestations entre réguliers et séculiers. Et puisque l'un des manuscrits de cette lettre publiée par Ussher en 1687 portait l'inscription suivante : *Litera episcopi Ambianensis contra fratres*, on peut avec une quasi certitude lui donner comme auteur Guillaume de Mâcon, champion du clergé séculier. Ajoutons que le *ton* de ses doléances est semblable à celui que l'on trouve dans les Mémoires de ses envoyés à Rome, Pierre de Rodez et Thomas de Pontoise. Enfin, au temps même de Guillaume de Mâcon, il y avait comme archidiacre d'Amiens un second Arnoul de Fournival, auteur des *Rationes prælatorum* signalées par Lajard (*Hist. litt. Franc.*, t. XXI, p. 34) et figurant avec les Mémoires cités plus haut dans le Ms. lat. 3120.

(41) *Bull. fr.* t. V, N° 173.

(42) Sur l'organisation du travail des délibérations au Concile de Vienne. Cf. *Archiv. f. Lit. u. Kirchg.* t. IV p. 366; Hefele-Leclercq, op.cit. t. VI, 2e P^le p. 662.

(43) Cf. F. Lajard, *Gilles de Rome* dans l'*Hist. litt. France*, t. XXX, p. 545-8.

Digitized by Google

nombreux contre les premiers que contre les seconds (44). Guillaume Durand le jeune, évêque de Mende, est du même avis, parce que l'exemption trouble l'ordre de la hiérarchie, conduit à la désobéissance et engendre l'orgueil (45), mais cependant il s'étend davantage sur l'état des Ordres mendiants.

Après un éloge dont la sincérité est garantie par les fines et justes critiques qui vont suivre, il propose un moyen très original, mais nullement pratique, de subvenir à leur entretien. « L'Eglise universelle pourrait, dit-il, pourvoir à leur pauvreté de telle sorte qu'ils recevraient en commun sur les biens des prélats religieux et des autres prélats qui surabondent, une part pour ce qui est nécessaire à leurs églises et à leurs couvents, demandant le reste au travail de leurs mains comme faisaient les Apôtres. Ils ne devraient non plus recevoir personne sans l'assentiment des parents ni au-delà d'un certain nombre de religieux que les Supérieurs jugeraient pouvoir sustenter sous la foi d'un serment prêté aux Evêques. Ceux qui seraient jugés capables pourraient être destinés par les évêques au soin et au gouvernement des âmes. » Voici maintenant les critiques qu'il leur adresse : ils manquent d'humilité. « Ils méprisent les prélats dont ils prétendent qu'ils ne sont pas sujets, et les simples prêtres ou curés qui commettent des barbarismes et des solécismes. Ils croient qu'ils sont indispensables et que sans eux il ne se fait rien ». Que ce reproche ne fut pas injustifié, on peut l'admettre sans témérité. Parmi les milliers de Religieux mendiants répartis dans le monde il devait bien y en avoir quelques centaines d'une jactance et d'une vantardise aussi sotte et déplaisante que celles de Salimbene (46). Guillaume Durand poursuit ses critiques en blâmant les Mendiants de pervertir l'étude de la théologie et de la Bible par les vains artifices de la dialectique, par de curieuses et vaines discussions. Enfin ils ne se conforment pas aux règles posées pour entendre les confessions et pour accepter chez eux la sépulture des fidèles ; ils n'acquittent pas la portion canonique ; ils admettent à leurs

(44) Cf. *Hist. litt. France*, t. XXXI, p. 90. Son Mémoire a été publié par C. Port dans la *Collection de Documents inédits pour servir à l'Histoire de France*, Paris 1887 (*Mélanges historiques*, t. II, p. 471-88). — Un fragment dans Baronius-Ravnaldi, *Annales*, ad ann. 1311, p. 498-502.

(45) Cf. C. Durandi, *Tractatus de Modo generalis Concilii celebrandi*, Parisiis 1671, P. I. Tit. 5.

(46) *Salimbene*, loc. cit. p. 418-22.

Digitized by Google

offices des excommuniés et des interdits. Il en résulte que leur pauvreté est dénigrée et que leur lumière s'éteint (47).

En découvrant ainsi les travers des Mendiants, Guillaume Durand parlait le langage qu'avaient déjà tenu, en tout ou en partie un grand ami des Prêcheurs et des Mineurs le Cardinal Eudes de Châteauroux (1273) dans ses discours (48), saint Bonaventure et Bonagratia, Ministres généraux, dans leurs missives circulaires. Immédiatement après le Concile de Vienne, le Cardinal franciscain Vital du Four se fait aussi l'écho de quelques-unes des critiques de G. Durand dans une lettre adressée au Chapitre général de Barcelone (1313) (49). Ubertin de Casale les avait déjà énoncées dans son *Arbor vitæ* (1305). Il les réédita avec son âpreté coutumière dans les Mémoires qu'il rédigeait pendant le Concile même, contre la Communauté. L'ardent spirituel parle avec véhémence, ses vues et ses propositions ne manquent cependant pas de justesse et il faut reconnaître qu'il est là en compagnie de bons esprits. Il se plaint notamment de la réception avide des sépultures, de la trop grande indulgence pour les usuriers, de la multiplication des prédicateurs dénués de vie intérieure et de vertus, des mutations trop fréquentes des couvents, de l'abus des privilèges, des litiges nombreux avec le clergé et les laïcs ; il reconnaît que les Frères peuvent prêcher sans la permission de l'évêque puisque Benoît XI en a disposé ainsi, mais il y voit une violation de la Règle. Il reconnaît le droit à l'exemption de la juridiction épiscopale ; mais, pour entretenir la concorde avec le clergé séculier, il veut que l'on demande à l'évêque l'autorisation pour tous les actes du ministère pastoral aussi bien que pour la prédication (50).

Les griefs du clergé séculier contre les mendiants n'étaient donc pas sans fondement à l'époque du Concile de Vienne. Les prélats en conclurent qu'il fallait rendre aux évêques leurs anciens droits sur toutes les familles religieuses, c'est-à-dire, supprimer l'exemption et revenir aux dispositions de le Bulle *Super Cathedram*.

Le privilège de l'exemption fut défendu par un Cistercien Jacques de Thérines, Abbé de Chaalis. Il réfuta la thèse des

(47) *G. Durandi, Tract. cit.* P. III, Tit. 16 ; Cf. P. Viollet. *Guillaume Durand le jeune, évêque de Mende,* dans *Hist. litt. France,* t. XXXV p. 85, 93, 104.

(48) *Cf. Sermons franciscains du Cardinal Eudes de Châteauroux,* dans *Et. fr.* t. XXIX p. 173, 176, 182.

(49) Cf. *Lettre du Cardinal du Four*, dans *Estudios francescanos*, t. XII p. 125-9.

(50) Cf. *Arch. f. Lit. u. Kirchg.* t. III p. 54, 68, 69, 76, 77, 79, 107, 113, 114, 122, 129, 165 ; *Arbor Vitæ,* Lib. V, Cap. III, fol C8, Cap. VII, fol. E7.

Digitized by Google

prélats, et de Gilles de Rome en particulier, dans quatre Traités où il montre que l'exemption est utile aux Ordres religieux, au Saint-Siège et à l'Eglise, pour plusieurs raisons, entre autres, à cause du peu de zèle pour les âmes d'un grand nombre de prélats trop préoccupés de leurs biens, de leur puissance et de leur famille au détriment de l'autorité du Souverain Pontife. Il repousse d'ailleurs la distinction entre mendiants et non-mendiants. « Il compare les Religieux exempts à une garde du corps telle qu'on en voyait autour des rois sur les champs de bataille. Pour mieux faire comprendre que l'exemption demeure compatible avec la hiérarchie ecclésiastique, Jacques de Thérines allègue ingénieusement l'exemple des bourgeois du roi, sorte d'exempts laïques, dont l'institution coexistait avec la hiérarchie féodale ». Il concluait en disant que le Souverain Pontife doit protéger les exempts avec d'autant plus de vigilance et de sollicitude qu'il les voit plus violemment attaqués (51).

De vives discussions s'engagèrent sur ces sujets brûlants. L'exemption résista aux attaques du haut clergé séculier et fut maintenue intacte. Les abus signalés à la charge des Religieux et ceux des prélats furent condamnés par les décrets conciliaires ainsi qu'ils devaient l'être (52). Enfin, les prélats remportèrent une victoire en obtenant de Clément V qu'il rendit force de loi à la bulle *Super Cathedram*. Le pape aurait voulu y apporter un adoucissement. La pauvreté des Ordres mendiants lui faisait trouver bien dure l'obligation d'abandonner au clergé séculier un quart de toutes les offrandes. Les pères du Concile ne voulurent pas y consentir et Clément V céda devant leurs exigences. La constitution *Super Cathedram* fut renouvelée telle que Boniface VIII l'avait publiée (53). Boniface VIII l'avait publiée pour faire la paix entre le clergé séculier et les Religieux ; pour le même motif, Benoît XI la révoqua et c'est encore pour le même motif que Clément V la remit en vigueur. Dès lors l'activité apostolique des Ordres mendiants et leurs

(51) Cf. N. Valois, *Jacques de Thérines, Cistercien*, dans *Hist. litt. France*, t. XXXIV p. 193-207. Deux de ses Traités ont été publiés dans Baronius-Raynaldi, *Annales ad ann.* 1312, p. 527-41.

(52) Cf. *Clémentines*, Lib. V, tit. 6 et 7 ; N. Valois, *loc. cit.*, p. 209-211; Hefele-Leclercq, *op. cit.* t. VI, 2e P., p. 717.

(53) D'après le témoignage d'un contemporain Pierre de la Palu, Dominicain. Cf. N. Valois, *Jean de Pouilly, Théologien*, dans *Hist. litt. France* t. XXXIV p. 233s., en concordance avec le témoignage du Cérémoniaire de Clément V au Concile rapporté dans *Arch. f. Lit. Kirchg.* IV p. 442s. ; Bull. Fr. t. V. N° 196a ; Hefele-Leclercq, *op. cit.* t. VI, 2e P., p. 674-8.

Digitized by Google

relations avec les évêques et le clergé séculier, leur place et leur rôle dans l'organisation ecclésiastique seront régis jusqu'à Sixte IV (1471-1484) par la bulle *Super Cathedram* de Boniface VIII.

Soumis directement au Souverain Pontife, les Frères Mineurs demeurent exempts de la juridiction épiscopale pour tout ce qui concerne leur vie et leur gouvernement intérieur. Auxiliaires des évêques et du clergé séculier dans le ministère des âmes, ils sont, à cet égard, sous leur dépendance pour tout ce qui concerne leur activité apostolique en dehors de leurs propres églises.

Un droit nouveau s'était ainsi élaboré et fixé pendant le XIIIe siècle attribuant aux Religieux une part des fonctions pastorales que l'ancien droit leur refusait.

P. GRATIEN.

Digitized by Google

UNE RÉPARATION

LE CHANOINE JEAN-JOSEPH LOISEAUX, TRÈS RÉVÉREND PÈRE PIAT DE MONS,

FRÈRE-MINEUR CAPUCIN.

(Suite)

A l'ouverture de la cession parlementaire 1861-62, le discours du trône annonçait des réformes dans « la législation existante... pour la gestion et le contrôle des biens qui sont consacrés aux cultes ». La majorité libérale de l'époque inséra, dans l'adresse en réponse à ce discours, un principe erroné qui devait servir de base aux réformes projetées : c'était celui de la laïcité des biens affectés au temporel du culte. Avant la fin de l'année 1862, le ministre de la Justice élaborait un *Avant-projet de loi* dans lequel, sans l'énoncer, il mettait ce principe à la base de toutes les applications du projet. Cet *Avant-projet* fut communiqué à toutes les autorités en janvier 1863, partant aussi aux Evêques, et ceux-ci le réfutèrent dans leurs réponses, et quant à son principe, et quant à toutes ses applications (1).

Dès que M. l'abbé Loiseaux fut en possession de l'*Avant-projet*, il conçut le dessein d'en faire voir les erreurs et d'en combattre les dispositions. Il fit venir divers ouvrages qu'il ne possédait pas encore et dont il voulait à cette occasion réfuter les faux principes, entre autres celui de M. Tielemans; et lorsque le 26 juillet 1864 il en accusait réception à M. Casterman, il lui disait en même temps qu'il allait aussitôt se mettre à l'œuvre (2).

(1) *Ann. Parlem.* Ch. des Rep. Sess. 1861-62, 12 nov. p. 2, 15 nov. p. 16, 11 déc. p. 222 ; Sess. 1864-65, *Documents* Annexe A p. 280-88, Annexe C Avis des Evêques p. 307-26 ; *Examen* par Aug. Lauwers (Bruxelles, Goemare, 1863) p. 99-146; *Mém. belge* VII col. 565-664.

(2) Farde-Casterman L. 86 et *Et. Fr.* XXIX p. 274.

Digitized by Google

Le bruit se répandit en effet, et il prenait de plus en plus consistance, que le *Projet de loi* serait déposé à la rentrée de novembre 1864 et serait presque aussitôt discuté. Or, M. Loiseaux se proposait dès le début d'écrire surtout à l'intention des membres des deux Chambres, afin de les éclairer sur des matières que la plupart ignoraient. Il fallait donc se presser. De fait, le projet fut déposé à la séance du 17 novembre 1864. M. Loiseaux put constater que, loin de tenir compte des observations présentées par les évêques, le ministre y maintenait le principe de la laïcité des biens affectés au culte et ne corrigeait aucune de ses applications ; bien plus, dans l'*exposé des motifs,* il essayait de répondre aux observations unanimes de l'Episcopat belge et de justifier toutes les dispositions du projet. M. Loiseaux travailla dès lors avec une nouvelle ardeur afin de pouvoir lancer la *Première partie* de son *Examen,* si pas avant la soumission du projet aux Sections, au moins avant sa discussion à la Chambre. Il y réussit, car elle parut dans les premiers mois, tout au plus tard en mai, de l'année 1865 (1). Nous n'avons pu fixer qu'approximativement l'apparition de cette *Première partie,* et nous l'avons placée tout au plus tard en mai 1865 parce que, comme nous allons dire aussitôt, la *Revue Catholique* de Louvain l'annonçait dans sa livraison de juin. De plus elle ne porte pas le permis

(1) EXAMEN DU PROJET DE LOI SUR LE TEMPOREL DU CULTE par M. le chanoine LOISEAUX ancien professeur de Droit canonique au Séminaire de Tournai, auteur du *Traité du Jubilé*, du *Manuel du Jubilé*, etc. H. Casterman Tournai 1865. In-8 de 124 p. *Première partie.* Exposition des principes. — M. MOULART, dans son ouvrage *L'Eglise et l'Etat* (3e éd. Louvain 1887) p. 630, la dit éditée en 1863. C'est à n'en pas douter une erreur ou plutôt une faute d'impression. — Lorsque parut la 2e partie dans les premiers jours de janvier 1870, on imprima une nouvelle feuille de titre pour les deux parties réunies, portant l'*Imprimatur* et la mention *Deuxième édition.* Nous croyons toutefois que ce livre n'eut jamais qu'une édition, en ce sens que chacune des deux parties ne fut imprimée qu'une fois, la 1re jusque p. 124 en 1865, la 2e pp. 125 à 280 en 1869. Voici nos preuves : 1° Le papier de la première partie et de son titre en 1865 est d'un blanc plutôt jaunâtre ; celui de la 2e partie et du nouveau titre en 1870 est au contraire très blanc. 2° Le format de la 2e partie a quelques millimètres de plus en hauteur. 3° En confrontant la 1re partie de la 1re éd. avec celle de la 2e éd., on ne rencontre pas une ligne, pas un mot, pas une lettre, qui puisse laisser supposer une nouvelle composition. Ces trois preuves réunies suffiraient amplement ; mais en voici une quatrième, que nous sommes seul à pouvoir donner : Nous possédons les deux éditions dans notre bibliothèque conventuelle de Mons, L'exemplaire de la première édit. fut à l'usage de M. Loiseaux (Voir *Et. Fr.* XXVII not. (6) p. 446-47) et contient assez bien de notes, d'ajoutes et de corrections écrites de sa main. Nous avons constaté que non seulement M. Loiseaux n'a introduit, dans ce qu'on présente comme 2e édition, aucune des notes ou ajoutes manuscrites de son exemplaire, mais qu'on retrouve dans tous les exemplaires de cette deuxième édition une faute d'impression corrigée par lui dans son exemplaire, 10e ligne de la p. 113 où nous lisons *aucune* pour *aucun.*

Digitized by Google

d'impression : ceci nous étonne, car M. Loiseaux qui enseignait sa nécessité, tenait aussi à donner l'exemple. Nous supposons que l'éditeur, croyant répondre aux intentions de M. Loiseaux, aura mis un peu trop de hâte à lancer cette partie.

Voici les quelques lignes qu'il plaça en tête de son livre : « Dans toute loi, quel qu'en soit l'objet, il y a des principes que le législateur ne peut perdre de vue, dont il ne peut s'écarter sans rendre par là même sa loi défectueuse, sans la vicier dans sa nature et sans lui faire perdre ainsi un des caractères les plus essentiels de la loi : l'équité, la justice. De même, pour juger et apprécier une loi, ou un projet de loi, il faut, avant tout, connaître les principes qui régissent la matière de cette loi et qui doivent, par conséquent, guider le législateur dans la confection de sa loi. Sans cette connaissance, l'appréciateur manque d'une base sûre pour se diriger, sa critique ne peut être saine, impartiale. Il importe donc, avant de procéder à l'examen du projet de loi sur le temporel du culte, d'exposer les véritables principes sur la matière. Il nous sera alors facile d'apprécier le projet soumis en ce moment à la Chambre. Le travail contiendra donc deux parties : la première sera consacrée à l'exposition de ces principes. La seconde nous fera voir si le projet y est conforme ».

Dans cette *Première partie* M. Loiseaux traite cinq questions, à chacune desquelles il consacre un chapitre : il précise la position constitutionnelle de l'Eglise en Belgique ; il recherche s'il y a, dans les principes de la Constitution belge, un obstacle à ce que l'Eglise jouisse de la personnification civile, et s'il est utile que le législateur lui reconnaisse le droit d'être propriétaire; il examine enfin si la législation belge lui reconnaît ce droit, et s'il n'appartient pas à elle seule de réagir et d'administrer les biens ecclésiastiques. Dans un sixième chapitre, il pose ses conclusions : Indépendance de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat dans notre régime constitutionnel; incompétence de l'Etat en matière religieuse ; droit de propriété de l'Eglise sur les biens consacrés au culte ; droit d'administrer elle-même ces biens, en admettant toutefois, en certains points et après entente avec l'autorité ecclésiastique, un contrôle de l'Etat.

La *Revue Catholique* de Louvain, annonçant en juin 1865 le livre de M. Loiseaux, en disait qu'il était « une vigoureuse réfutation de l'inconstitutionnel projet de loi sur le temporel du culte ». Elle ajoutait : « Le travail du savant Chanoine de Tournay sera comme le dernier coup porté à l'œuvre malheureuse du gouvernement belge ». A notre humble avis, et nous

Digitized by Google

le verrons plus loin, cette prophétie nous semble s'être réalisée. Dans sa livraison de juillet, la *Revue Catholique* revient sur l'ouvrage de M. le Chanoine Loiseaux et le met en parallèle avec celui de Mgr de Montpellier (1) : « L'Evêque de Liége, écrit-elle, se place au point de vue presque exclusif du droit positif divin et du droit naturel. M. le chanoine Loiseaux, lui, pour faire l'examen du nouveau projet, s'est mis sur un terrain tout différent. Pour éviter le reproche, si commode pour les consciences catholiques qui veulent persévérer dans leur coupable illusion, de s'être élevé dans les régions supérieures du droit divin, inaccessibles aux législateurs modernes, il met ses adversaires en présence de la Constitution et des Lois. Sur l'unique terrain du droit positif belge, l'auteur est encore assez fort pour mettre en pièce l'œuvre ministérielle. Sa science profonde de notre droit public et administratif, secondée par une logique rigoureuse et un bon sens remarquable, renverse facilement l'*Exposé des motifs* du projet du gouvernement, vrai tissu de sophismes, d'erreurs et de contradictions. Ecrit avec une modération sereine, une grande impartialité et une sobriété de bon goût, le livre de M. Loiseaux est appelé à faire beaucoup de bien ». La *Revue Catholique* jugeant la question des plus opportunes, suit M. Loiseaux dans l'exposé de sa thèse constitutionnelle, et reprend une à une les cinq questions traitées dans la *Première partie* de son livre. C'est une approbation continue, un éloge sans cesse renouvelé de son exposé, et nous n'en retiendrons en ce moment que ce témoignage à sa modération par lequel elle termine : « M. Loiseaux entre ici (c'est-à-dire au sixième chapitre) dans des détails pratiques dans lesquels nous regrettons de ne pouvoir le suivre. Les moyens de conciliation qu'il propose sont éminemment propres à tout sauvegarder : le droit de propriété de l'Eglise et le droit de contrôle du gouvernement, l'indépendance et la liberté du pouvoir spirituel et le respect de l'autorité civile » (2).

A l'appréciation si flatteuse de la *Revue Catholique* vinrent se joindre les félicitations motivées d'hommes remarquables par leur science du Droit. M. l'abbé Kempeneers, le premier Docteur en droit canon sorti de l'Université de Louvain depuis son rétablissement (3), écrivait le 25 juin à M. le chanoine

(1) *Défense des droits de Dieu, de l'Eglise et de ses membres* par TH.-H.-J. DE MONTPELLIER, Evêque de Liége. In-8, Dessain, Liége, 1865.

(2) *Rev. Cath.* XXIII 1865 p. 372, 400-02, 407-11, 460-72.

(3) *Et. Fr.* XXVIII p. 17 not. (2), 267 not. (2), 268 not. (1) et (2).

Digitized by Google

Loiseaux : « Mon bien cher ami. Je viens vous remercier pour l'envoi, que vous avez bien voulu me faire, de votre *Réfutation,* si solide, si opportune du projet ministériel sur le temporel du culte. C'est ce qui, jusqu'ici, a paru de mieux sur ce sujet ». Parcourant les divers chapitres, il estime que « tous sont très bien faits ». Dans le premier, il « trouve particulièrement bien traité le paragraphe où il est établi que l'Eglise jouit en Belgique de tous les droits que possèdent les autres associations ». Il loue dans le deuxième « la réfutation de la théorie de M. Tielemans sur la possession et l'administration des biens ecclésiastiques ». Il déclare à la fin de sa lettre que « pour l'ensemble l'ouvrage l'a pleinement satisfait ». — M. Delcour, Professeur à l'Université et en même temps Député de Louvain, adressait le 7 octobre 1865 à M. Loiseaux une lettre où nous lisons : « Monsieur le Chanoine et cher ami. Je tiens à vous remercier de la première partie de la belle étude que vous avez commencée sur le projet de loi relatif au temporel du culte, étude que vous avez eu la bonté de m'adresser. Si je n'ai pas répondu plus tôt à cette gracieuseté de votre part, c'est parce que je désirais examiner consciencieusement votre travail et pouvoir en causer avec vous en connaissance de cause. Mon examen étant terminé, je suis heureux de vous dire que je suis entré complètement dans vos vues. Ce sont les mêmes principes que j'ai défendus à la Section Centrale... »

Après ce que nous venons de rapporter il n'est pas étonnant que la *Première partie* de son *Examen du projet de loi* ait attiré sur M. le chanoine Loiseaux en des circonstauces si graves, si critiques pour la religion en Belgique, l'attention des Evêques et des membres catholiques de l'une et de l'autre Chambre belge : Mgr Dechamps et M. Delcour, entre autres, eurent souvent recours à ses lumières et à son dévouement. La discussion du *Projet de loi sur le temporel des cultes* ne fut pas mise à l'ordre du jour de la Chambre : on se contenta de le soumettre à l'examen des sections. Il semblait même au début de 1865, qu'on voulait l'abandonner. Les Evêques s'étant réunis à Malines, le 16 mars de cette année, pour se concerter sur la ligne de conduite à tenir en ces graves circonstances, en avaient écrit au Roi Léopold Ier. Sa Majesté leur répondit le 22 du même mois, que des « dispositions conciliantes venaient de se manifester au sujet du projet de la loi relatif au temporel des cultes » et qu'on « parviendrait à s'entendre » (1). Au mois de septembre 1865, le

(1) Voir cette lettre dans *Soixante-dix ans d'histoire contemporaine de Belgique 1815-84* par M. l'abbé Sylv. Balau (Louvain, Fonteyn, 4e éd. 1890) p. 211.

Digitized by Google

Roi disait à Mgr Dechamps, alors Évêque de Namur, que le projet de loi pouvait être considéré comme « mort et enseveli » (1). Il l'était si peu, que le 7 octobre suivant, M. Delcour demandait à M. Loiseaux de l'aider à rédiger la note de protestation qu'il devait joindre au *Rapport de la Section centrale :* « C'est une demande *toute confidentielle* que je vous adresse, écrivait-il, et je compte que vous voudrez bien éclairer ma conscience dans la situation la plus difficile où un homme politique puisse se trouver... Je sais positivement que le Rapporteur de la Section Centrale compte déposer son rapport au commencement de la session. Ma note doit être prête pour cette époque ». Ce rapport fut en effet déposé à la Chambre, dans la séance du 29 novembre 1865, et nous y avons trouvé la *Note* de M. Delcour (2). Nous ne doutons pas que M. Loiseaux ait aidé M. Delcour à la rédiger, car elle réflète trop bien les idées qu'il a développées dans la seconde comme dans la première partie de son ouvrage.

* * *

La *Revue Catholique* dans sa livraison de novembre 1865, annonçait que M. Loiseaux complèterait prochainement son ouvrage « si bien et si justement apprécié » en donnant une *Seconde Partie* dans laquelle il prouverait que le projet de loi élaboré par le gouvernement était en opposition presque absolue avec les principes établis dans la première. Elle ajoutait : « En attendant que le moment favorable soit venu de la livrer à la publicité, il a bien voulu en détacher un extrait que nous sommes heureux de communiquer à nos lecteurs. C'est le chapitre consacré à l'exposition et à la réfutation des principes sur lesquels repose l'œuvre antichrétienne du ministère belge ». Puis, sous le titre *Principes du projet de loi sur le temporel du culte,* elle publiait quelques pages (3) qui sans le moindre doute sont rédigées par M. Loiseaux. Mais sont-elles, comme la *Revue* de Louvain l'annonçait, sont-elles un extrait, sont-elles surtout un chapitre de la *Seconde partie* de son ouvrage ? Nous ne le pensons pas. Dans cette dernière, nous avons trouvé les mêmes idées, exprimées ça et là dans les divers chapitres, et même assez souvent

(1) Nous avons cueilli cette parole du Roi Léopold Ier dans une lettre du 20 sept. 1868, adressée au Roi Léopold II par Mgr Dechamps, devenu en 1867 archevêque de Malines et Primat de Belgique. Cette lettre, comme nous verrons plus loin, fut communiquée par Mgr l'Archevêque à M. le chanoine Loiseaux.

(2) *Ann. Parlem.* ch. des Rep. Sess. 1865-66 p. 85 *Documents* p. 123-54.

(3) *Rev. Cath. ibid.* p. 641-46.

Digitized by Google

en des termes presque identiques ; mais c'est en vain que nous y avons cherché un chapitre particulier dans lequel M. Loiseaux expose et réfute, comme dans l'article en question, les principes erronés sur lesquels reposait le projet de loi.

Comment alors expliquer l'article de M. Loiseaux dans la *Revue Catholique ?* Voici. Dans la lettre du 7 octobre, dont nous venons de parler, M. Delcour invitait M. le Chanoine à se rendre à Louvain, afin de « voir ensemble ce qu'il y aurait à faire ». Il lui disait en outre : « Avant de mettre la dernière main à la seconde partie de votre étude, je désirerais mettre sous vos yeux les procès-verbaux de la Section Centrale. J'ai tenu des notes très complètes sur les discussions qui ont eu lieu ; ces notes vous mettraient au courant des tendances de nos adversaires, et vous feraient connaître le dernier mot de leur système ». Nous pensons que M. le chanoine Loiseaux aura répondu à l'invitation de son ami et, au cours de cette visite, ils auront examiné la situation, ils auront discuté tant les procès-verbaux conservés par M. Delcour que les notes prises et le plan général ou même peut-être le canevas de la *Seconde partie* déjà fait par Monsieur Loiseaux. Ils auront dû se dire que si, le *Rapport de la Section Centrale* ayant été déposé, la Gauche libérale exigeait la discussion à bref délai du projet de loi, il serait de toute impossibilité que M. Loiseaux fît paraître en temps utile la *Seconde partie* si importante de son livre. C'est pourquoi, M. Delcour aura demandé à M. Loiseaux d'exposer brièvement dans la *Revue Catholique* et d'y réfuter aussitôt les erreurs qui étaient à la base de tout le projet de loi sur le temporel du culte.

La rédaction, du moins la rédaction définitive de la *Seconde partie,* n'a pas pu commencer nous semble-t-il avant décembre 1865 : le premier chapitre cite presque à chaque page le *Rapport de la Section Centrale* qui, nous l'avons dit, ne fut déposé que le 29 novembre. Fut-elle poursuivie d'une manière continue ? Nous ne le pensons pas non plus. Au cours de l'année 1866, en 1867, 1868 et jusqu'au milieu de l'année 1869 — nous le verrons bientôt — M. Loiseaux fut très occupé par toutes sortes de difficultés relatives à la fondation de la *Nouvelle Revue Théologique* qui parut dès janvier 1869. D'autre part, il fut souvent arrêté par des études et des recherches sur des questions qui lui furent soumises, et par M. Delcour, et par Mgr Dechamps, soit sur l'exemption du clergé du service militaire, soit sur les bourses d'études, soit surtout à propos du projet de loi sur le temporel du culte. Aussi ne devons-nous pas nous étonner, qu'en

Digitized by Google

novembre 1869, M. Loiseaux n'était encore qu'au quatrième chapitre : une déclaration, faite par M. Frère à la séance du 19 novembre (1) en réponse à une question de M. Dumortier, est commentée et réfutée dans les premières pages de ce chapitre. L'ouvrage complet, *Première* et *Seconde* parties réunies, ne parut que dans les premiers jours de janvier 1870 (2) : L'*Imprimatur* de Tournai, placé sur la nouvelle feuille de titre tirée en tout dernier lieu, est du 31 décembre 1869 ; d'autre part, un accusé de réception de M. d'Anethan, vice-président du Sénat, porte la date du 6 janvier 1870.

Chose étonnante, nous n'avons rencontré de compte rendu sur l'ouvrage complet de M. le chanoine Loiseaux, ni dans la *Revue Catholique* de Louvain, ni même dans la *Nouvelle Revue Théologique* dont il était le fondateur et le directeur depuis janvier 1869. Cependant la *Seconde partie* de l'*Examen du projet de loi sur le temporel du culte* ne nous semble, ni moins solide, ni moins opportune que la *Première*. Dans celle-ci, M. Loiseaux avait exposé les principes dont il fallait s'inspirer pour juger et apprécier le projet de loi ; dans la *Seconde partie* il applique ces principes au projet, et le combat. Après avoir constaté d'une manière générale que le projet du gouvernement méconnaît et viole ouvertement les règles établies dans la *Première partie* de son livre, il relève dans un premier chapitre toutes les atteintes du projet à la liberté de l'Eglise : il le fait avec une simplicité, une clarté, une force qui impressionnent. Il signale dans un deuxième chapitre tous ses empiètements sur le domaine religieux : et de nouveau, l'exposé est des plus simples mais très saisissant. Il prouve dans le troisième, et toujours en s'appuyant sur le texte même du projet qu'il est une odieuse mesure de confiscation et de spoliation ; et quant au droit de l'Eglise d'administrer ses biens, il montre dans le quatrième, et par les preuves les plus évidentes, qu'il est foulé aux pieds comme tous les autres. Il expose enfin dans un cinquième et dernier chapitre, les conséquences qu'entraînerait l'adoption du projet soumis à la Chambre, au triple point de vue *religieux, social* et *politique :*

(1) *Ann. Parlem.* Ch. des Rep. Sess. 1869-70 p. 58 ; *Examen du projet de loi* par M. Loiseaux p. 243-45.

(2) Examen du projet de loi sur le temporel du culte par M. le chanoine Loiseaux ancien professeur de Droit canonique au Séminaire de Tournai. 2e édition. Vve H. Casterman Tournai 1870. In-8 de IV-280 p. — Quoi qu'en disent, et le titre que nous venons de transcrire, et la *Bibliographie nationale* (II p. 546), nous sommes persuadé que ce livre n'eut qu'une seule édition. Voir ci-dessus p. 520 not. (1).

Digitized by Google

Quant au premier, tous ceux qui voteront le projet seront placés sous le coup des foudres de l'Eglise. Cette considération, dit-il, provoquera le sourire et la pitié de nos philosophes modernes, mais elle fera réfléchir ceux de nos Députés qui tiennent encore à ne pas se mettre hors de la communion de l'Eglise. Au point de vue social, l'adoption du projet de loi ébranlera les principes de la propriété, ouvrira la porte à des actes que tout législateur considère comme des abus, et suscitera une lutte dangereuse et funeste entre l'Eglise et l'Etat. Sur ce point, le gouvernement ne doit pas se faire illusion : « Le clergé ne peut exécuter cette loi, et ne l'exécutera pas ! » Enfin, au point de vue politique, l'adoption du projet de loi ne peut qu'aliéner au gouvernement les cœurs catholiques et consommer leur désaffection ; car elle fera aux Belges, qui ont chassé l'étranger en 1830 pour obtenir la liberté, une position bien inférieure à celle dont jouissent leurs coreligionnaires en Angleterre, dans les Pays-Bas, et même en Prusse. Il déclare en terminant que s'il n'a pas dissimulé les conséquences du projet de loi, il a cru ne pouvoir rendre un plus grand service au pays que de l'éclairer, et il conjure les législateurs belges de les méditer sérieusement, de s'arrêter sur la pente funeste où l'on veut les entraîner.

*
* *

A défaut de comptes rendus dans les revues et les journaux, à l'époque où parurent les deux parties réunies de l'*Examen du projet de loi sur le temporel du culte* par M. le chanoine Loiseaux, nous voulons signaler deux faits qui montrent à quel point M. Loiseaux et son œuvre furent appréciés, d'une part par les Evêques de Belgique, d'autre part par les chefs de la Droite parlementaire. Nous ferons ensuite quelques réflexions, qui tendent à établir que ce fut peut-être bien le livre de M. Loiseaux qui porta le dernier coup à la résistance de M. Frère et le décida à consentir une transaction.

Le premier fait que nous voulons faire remarquer, c'est qu'en 1868 l'Episcopat belge choisit M. le chanoine Loiseaux entre tous les membres du Clergé, pour être l'Ecclésiastique, délégué des Evêques, dans les négociations qui semblaient devoir être engagées, avec le gouvernement et d'après les désirs du Roi, au sujet du projet de loi sur le temporel du culte (1). Au début de

(1) Nous résumons ici les lettres suivantes : 4 sept. 1868, de Mgr Dechamps à M. Delcour, et transmise à M. Loiseaux. — 5 sept. 1868 et 22 nov. 1869, de

Digitized by Google

l'année 1867, S. M. Léopold II avait mandé M. Delcour au palais pour l'engager à voir le chef du gouvernement. M. Delcour, ne voulant compromettre ni ses supérieurs ecclésiastiques ni ses chefs politiques, n'en fit rien et un peu plus tard le Roi, lors d'une réception à la Cour, le lui fit remarquer. Après avoir pris conseil de M. de Theux, il se rendit alors auprès de M. Frère, qui lui demanda de laisser entendre à Mgr l'Archevêque que le gouvernement désirait entrer en arrangement et le pria de lui faire connaître quelles seraient les intentions des Evêques. Rapport fut fait à Mgr Dechamps, qui répondit à M. Delcour : Si le gouvernement cherche sérieusement à s'entendre avec nous, qu'il me fasse des propositions. Quelque temps après, M. Delcour interpellé par M. Frère lui dit que, n'ayant été chargé d'aucune négociation, ni par ses amis, ni par les Évêques, il ne pouvait rien lui dire. — Le Roi, désireux de voir intervenir une entente et sachant que le ministre ne voulait pas céder devant les Evêques, proposa en 1868 à Mgr Dechamps de négocier avec un *Ecclésiastique*, qui serait le *Délégué* des Evêques. S. M. soumit même à Mgr l'Archevêque un projet de lettre qu'Elle adresserait au chef du gouvernement si les Evêques consentaient à désigner ce *Délégué*. Mgr Dechamps, après avoir insisté vainement et à plusieurs reprises sur l'inutilité et l'impossibilité d'une telle négociation, promit enfin à S. M. de soumettre la proposition du Roi aux Evêques dans une prochaine réunion à Malines. Dans l'intervalle, Mgr l'Archevêque proposa au choix de ses Suffragants, comme Délégué « si la chose se faisait », M. le chanoine Loiseaux. Il pressentit ce dernier, qui accepta son éventuelle délégation et fut appelé avec M. Delcour à la réunion des Evêques. Les Prélats belges y décidèrent que ces négociations ne pouvaient être engagées tant que le gouvernement de S. M. voulait les baser sur des principes contraires au droit et à la liberté de l'Eglise, et que les Evêques attendraient la notification officielle du désir de négocier sur une autre base. Mgr Dechamps, en communiquant cette décision au Roi, déclara à S. M. que le projet de loi n'étant qu'un projet pouvait être retiré par le Ministère, et que s'il le retirait ce serait à lui de

M. Delcour à M. Loiseaux. — 20 sept. 1868, Lettre au Roi de Mgr Dechamps communiquant à S. M. les décisions prises à Malines dans la réunion des Evêques. — 22 sept. 1868, Rapport de Mgr Dechamps aux Evêques suffragants de Belgique sur une audience royale de la veille. Ces deux dernières lettres furent envoyées à M. Loiseaux par Mgr l'Archevêque, avec la mention spéciale pour chacune d'elles : *Tout-à-fait confidentielle*. † V. A. Arch. de M.

Digitized by Google

proposer les négociations auxquelles le Saint-Siège devrait nécessairement prendre part.

Le deuxième fait à rappeler, c'est la demande faite en décembre 1869 par les Députés catholiques, de faire parvenir l'*Examen du projet de loi* par M. Loiseaux à tous les membres de la Chambre belge. Au mois d'octobre 1869 les élections communales avaient été très défavorables au parti libéral. Une interpellation s'étant produite à ce sujet, la Gauche demanda de mettre le projet de loi sur le temporel du culte à l'ordre du jour de la Chambre. Au cours des débats sur cette proposition, M. de Theux établit une distinction, entre les articles du projet qui tendaient à modifier la nature des biens d'Eglise non moins que le caractère des fabriques, et ceux qui ne concernaient que le contrôle et la comptabilité. Il demanda de ne pas discuter les premiers sur lesquels on ne pourrait jamais s'entendre, et de s'en tenir à la discussion des derniers vu que personne ne songeait à se soustraire à un contrôle raisonnable et non tracassier. M. Frère, tout en relevant avec satisfaction les paroles de M. de Theux, déclara que tout le projet devrait être discuté s'il était remis à l'ordre du jour. La Gauche émit un vote en ce sens, et fixa la discussion du projet de loi au 18 janvier prochain (1). Dès lors, les entrevues pour amener une entente se multiplièrent : Les négociateurs catholiques furent à ce moment MM. d'Anethan, de Theux et Delcour (2). Trois lettres, adressées par M. Delcour à M. Loiseaux en novembre (22 et 27) et en décembre (25) 1869, ne parlent pas de ces négociations, et voici comment elles présentent la situation à la fin de cette même année 1869 : Le chef du gouvernement a fait quelques légères concessions, mais demeure toujours intransigeant sur l'ensemble du projet, la Gauche devient de plus en plus exigeante, et réclame la nomination des conseillers de fabrique par le conseil communal ; M. Delcour est convaincu qu'on n'échappera plus cette fois à la discussion de tous les articles du projet de loi ; il ne conserve qu'un bien faible espoir d'obtenir la division du projet, dans le sens des idées de M. de Theux ; il sollicite, pour ce dernier et pour lui-même, l'avis de M. Loiseaux sur certaines concessions à faire dans le cas où l'on parviendrait, au cours de la discussion, à écarter les questions de principe pour se renfermer dans les questions pratiques. La situation était donc

(1) *Ann. Parlem. ibid.* 16 nov. p. 23, 19 nov. p. 57-60, 2 déc. p. 144-45.

(2) Voir Balau, *op. cit.* p. 223 et *Mém. belge l. c.* col. 128-29.

Digitized by Google

grave et critique à la fin de l'année 1869 : Aussi la Droite se réunissait-elle souvent pour rechercher les moyens d'y remédier, d'exercer une pression sur le gouvernement, d'éclairer avant la discussion les libéraux modérés. C'est dans une de ces réunions qu'on parla de l'ouvrage de M. Loiseaux qui était sur le point de paraître, et qu'on proposa de le faire envoyer à tous les Députés. « J'attends votre livre avec la plus grande impatience, écrivait M. Delcour dans la lettre du 25 décembre. Dans une réunion que nous avons eue chez le comte de Theux, M. Dumortier a exprimé le désir de faire distribuer votre ouvrage aux membres de la Chambre. Ce désir a été ratifié par tous les membres présents... Il est probable que mon honorable ami vous a déjà parlé de cet incident si flatteur pour vous ».

Peu de jours après cette dernière lettre de M. Delcour, dans les premiers jours de janvier 1870, paraissait le livre de M. le chanoine Loiseaux. M. Frère paraissait peu disposé à faire des concessions, la Gauche se montrait intransigeante, et c'est à ce moment qu'a dû se produire le *revirement subit et inattendu dans les dispositions de M. Frère,* dont nous allons entendre parler M. Malou, que les négociations aboutirent et que la transaction fut consentie. « Le projet de transaction, écrit le *Mémorial belge*, fut communiqué aux Vicaires Généraux réunis à Malines au mois de janvier 1870 ». Ce ne peut être avant le 6, car nous ne comprendrions pas que M. d'Anethan, accusant à cette date réception de l'ouvrage de M. Loiseaux et lui disant qu'il « jetait beaucoup de jour sur la question », n'ai fait aucune allusion à cet important événement. Ce ne peut être non plus que bien peu de jours plus tard, puisque les Vicaires Généraux, en l'absence des Evêques partis pour le Concile du Vatican, eurent d'abord à discuter le projet de transaction, puis à communiquer le résultat de leur examen aux Evêques de Belgique, pour permettre à Mgr Dechamps de télégraphier de Rome « vers le 20 janvier : Champ libre, loi de contrôle d'après le projet d'Anethan-de Theux, lettre en route » (1). D'ailleurs, le chef du gouvernement dut être assuré de l'adhésion des Députés catholiques avant d'annoncer à la Chambre, le 18 janvier et à l'ouverture même des débats, qu'il retirait l'*Exposé des motifs* et les 140 premiers articles du *Projet de loi*, pour n'en retenir que les 20 derniers relatifs au contrôle et à la comptabilité (2).

(1) *Mém. belge l. c.* col. 129.

(2) *Ann. parlem. ibid.* p. 294-302 *Mém. belge l. c.* col. 135-52. Vote à la Chambre 21 janv., au Sénat 22 févr. (*Ann. Parl. ibid.* Rep. p. 317, Sénat p. 99-112). M. Balau

Digitized by Google

Il y a là une coïncidence qui nous a beaucoup frappé. Comment l'expliquer ? Nous n'avons aucune preuve que le livre de M. Loiseaux ait été envoyé à tous les membres de la Chambre, mais pourrions-nous douter qu'au moins les négociateurs catholiques l'auront mis aussitôt sous les yeux de M. Frère ? Or, un rapide coup d'œil sur ce livre, surtout dans sa *Seconde Partie* aura fait comprendre à M. Frère que, s'il maintenait le projet de loi dans son texte primitif, s'il n'en enlevait pas les principes et les dispositions contraires à la liberté constitutionnelle du Culte catholique, toute la Droite y demeurerait irréductiblement opposée, qu'il courrait le risque de n'être pas suivi par les membres les plus modérés de la Gauche et que, s'il parvenait à faire voter la loi, il allait provoquer les plus grandes difficultés dans le pays, y susciter même la guerre religieuse. Habile politique, M. Frère a cédé, il a consenti la transaction et, si nous en croyons M. Woeste, l'a même proposée. Comme l'écrivait en juin 1870 (1) cet éminent Ministre d'Etat, les fautes commises par M. Frère dans la session précédente avaient affaibli sa position morale, et au cours de la session parlementaire 1869-70, il chercha à rétablir son ascendant et à redorer le blason libéral. C'est pourquoi dans la question du temporel des cultes, « l'intérêt arracha à M. Frère l'abandon des exigences que son caractère absolu semblait devoir maintenir. *Il proposa* une transaction ». M. Woeste ajoute en note : « Il est possible que d'autres motifs aient aussi agi sur sa décision ». Ces motifs autres que celui qu'allègue M. le Ministre d'Etat, ne sont-ils pas ceux que M. Frère a trouvés dans le livre de M. Loiseaux, l'ont tiré de son illusion quant au vote de la loi, et lui ont fait conclure que, dans l'intérêt de son parti, il ne pouvait pas maintenir le projet de loi tel qu'il avait été proposé ? Nous nous sommes adressé à M. Woeste, et nous lui avons soumis ce que nous disons ici. Nous nous y sommes pris trop tard. M. le Ministre d'Etat n'a pu nous répondre : il est mort rapidement peu de temps après.

On a parlé aux Chambres et en dehors d'elles, d'*esprit de conciliation* (2). M. Jules Malou, qui semble avoir été assez

a écrit au sujet de cette loi *(op. cit.* p. 224) : « Appliquée avec équité pendant une dizaine d'années, elle devint ensuite entre les mains de M. Bara un instrument de tracasserie mesquine contre le culte catholique ».

(1) *Rev. Gén.* 1870, I p. 652-54.

(2) Voir *Ann. Parl.*, endroits cités en not. et l'article de M. Woeste dont nous venons de parler.

Digitized by Google

intime avec M. Frère, qui fut chef de gouvernement catholique et à quatre reprises Ministre des finances, ne nous semble pas l'admettre en cette circonstance dans M. Frère ; et ce qu'il écrit à son tour, dans la *Revue Générale* en mai 1870 (1), nous confirme dans la pensée que ce fut l'ouvrage de M. Loiseaux qui décida M. Frère à accueillir favorablement l'idée d'une transaction. « Le Ministère, dit-il, retire *à l'improviste, dès l'ouverture du débat,* ce projet qui avait soulevé, de la part des catholiques, tant et de si légitimes protestations. Les catholiques parlementaires avaient toujours déclaré qu'ils acceptaient pour la bonne gestion des biens des fabriques, un contrôle efficace, non tracassier, laissant intacte la liberté et l'autonomie des églises. Leurs idées se réalisant, il eut été *inopportun et indiscret* de leur part de *rechercher* quels étaient les *motifs réels* de l'*évolution subite* dont ils étaient les témoins et les bénéficiaires ». Cette évolution subite n'a-t-elle pas été produite par le livre de M. le chanoine Loiseaux ? Nous le croyons d'autant plus probable que M. Malou déclare inopportun et indiscret d'en rechercher les motifs réels. Inopportun en effet, indiscret en ce moment, de découvrir l'influence d'un membre du clergé et surtout pour M. Bara d'un chanoine de Tournai. Nous comprenons aussi dès lors le silence fait, dans les Revues et les journaux, sur le nom et sur l'œuvre de M. Loiseaux. — Revenant aux *motifs réels* de cette subite évolution, M. Malou écrit : « On s'est livré sur ce point à beaucoup de conjectures. *La plus vraisemblable paraît être celle-ci : Le cabinet se serait aperçu* que s'il était facile de faire voter la loi par la Chambre des Représentants, et à la rigueur possible, quoique peu probable, d'obtenir l'adhésion du Sénat, la mise à exécution eût rencontré dans le pays des difficultés insurmontables ». Et qui donc a inopinément convaincu M. Frère du danger de voir rejeter la loi, et surtout de la réalité des insurmontables difficultés qu'allait rencontrer l'exécution de la loi ? N'est-ce pas le livre de M. le chanoine Loiseaux, en rappelant à nos législateurs les peines canoniques qu'ils allaient encourir, et en déclarant au gouvernement : « Le clergé ne peut exécuter cette loi, et ne l'exécutera pas ? — Quant à l'esprit de conciliation en M. Frère, voici ce qu'en dit M. Malou : « Si cette pensée de prudence a été son mobile, loin de le blâmer nous le félicitons d'avoir bien apprécié les choses ; nous le remercierions même volontiers et

(1) *Rev. Génér.* l. c. p. 461-62.

Digitized by Google

sans réserve, si nous pouvions lui supposer exclusivement, soit le désir d'être agréable à ses adversaires, soit le sentiment des véritables intérêts du pays. Mais il n'en est pas ainsi ». Où trouver ici l'esprit de conciliation ? et il ajoute aussitôt : « Pour justifier l'abandon du projet, il y avait de sérieuses et patriotiques raisons à donner : la paix des consciences, l'incompétence constitutionnelle, l'absence même d'un intérêt de parti ». Hormis le dernier, ce sont les mêmes motifs allégués par M. Loiseaux pour faire rejeter le projet de loi : Au dessus de l'intérêt d'un parti, le chanoine de Tournai faisait valoir l'intérêt du pays. — « Au lieu de cela, écrit enfin M. Malou, le Ministre de la justice, qui cultive bien le paradoxe sonore et le débite d'un air superbe et satisfait de lui-même, n'a rien trouvé de mieux que de transformer cette retraite en un triomphe *libéral*... Plus habile et plus sérieux, l'honorable Ministre des finances, qui ne pouvait contredire son collègue, s'est du moins bien gardé de le suivre ». Ce que M. Bara présentait à la Chambre comme un triomphe libéral, était donc plutôt dans la pensée de M. Malou une victoire catholique. Si le travail de M. Loiseaux y est pour quelque chose — et nous pensons qu'il y est pour beaucoup — nous en conclurons au mérite et à l'opportunité de son livre. Ainsi se serait vérifié en janvier 1870, lors de la publication des deux parties réunies de l'ouvrage, ce que la *Revue Catholique* de Louvain écrivait en 1865 (1) à l'apparition de la *Première partie :* « Le travail du savant chanoine de Tournay sera comme le dernier coup porté à l'œuvre malheureuse du gouvernement belge ».

(A suivre.) FR. PROSPER D'ENGHIEN
O. M. C.

(1) *Rev. Cath. ibid.* p. 372 et ci-dessus p. 521.

Digitized by Google

UNE LETTRE D'AFFILIATION

On appelle « lettre d'affiliation » à un ordre religieux un acte par lequel le Supérieur Général accorde à une personne le privilège de participer à toutes les œuvres pieuses et méritoires de cet ordre. Il va de soi que la communication de biens spirituels si considérables n'a jamais été accordée qu'en reconnaissance de services signalés. Assez tôt cette pratique fut en honneur dans l'ordre de S. François. C'est ainsi qu'on lit dans la notice du Bienheureux Jean de Parme : « *Iste frater Johannes fuit primus Generalis Minister qui recepit devotos et devotas Fratrum Minorum ad Ordinis beneficia, dando eis litteras sigillatas suo generali sigillo, per quas multi Deo et Ordini beati Francisci facti sunt miro modo devoti... Et nota quod has litteras nisi petentibus dare nolebat, et nisi essent, qui petebant, Deo et Ordini veri devoti et benefactores præcipui, aut esse disponerent* » (1). Dans les diverses branches de la famille franciscaine, cette coutume des lettres d'affiliation s'est conservée jusqu'à nos jours.

Actuellement, elles sont rares : jamais elles n'ont dû être faciles à obtenir. C'est ce qui explique le peu de diplômes anciens qu'on en retrouve. Aussi suis-je particulièrement heureux d'en pouvoir étudier un exemplaire dans les *Etudes Franciscaines*.

Cette épreuve excellente, sur beau papier, de 39 × 48, d'une gravure sur cuivre de Francesco Zucchi à Venise, se trouve en parfait état de conservation.

L'encadrement, de style Renaissance, représente en chef un groupe : l'Immaculée Conception, patronne de la famille franciscaine, est portée sur un nuage d'où émergent trois têtes

(1) *Chron. fr. Salimbene Parmensis. Ord. Min.* p. 128-129.

Digitized by Google

d'angelots ; entourée d'une gloire, nymbée de douze étoiles, elle pose le pied droit à la fois sur un croissant et sur le serpent qui tient dans la gueule une pomme ; agenouillés à ses côtés sont S. François d'Assise en bure de Capucin et marqué des stigmates, et S. Antoine de Padoue, un lys à la main. Les côtés présentent des pilastres devant lesquels se détachent deux saints de l'Ordre, debout : à droite, sous un cartouche des cinq plaies, motif jadis très en vogue, S. Joseph de Léonisse, qui subit le martyre, sans pourtant en mourir ; à gauche, S. Fidèle de Sigmaringen, patron et protomartyr de la Propagande, au-dessous des armes franciscaines : les bras du Christ et de S. François entrelacés sous la croix. Au pied, S. Félix de Cantalice avec son bâton et sa besace de quêteur, et peut-être le bon frère lai, S. Séraphin de Montegranaro, accotent à genoux un motif où est apposé le timbre sec oval de l'Ordre. Ce cachet coupé représente dans sa partie supérieure le buste de la Vierge-Mère tenant l'Enfant-Jésus, et à la partie inférieure S. François en capucin, à genoux et vu de profil, les mains jointes sous une petite croix ; l'exergue est :

GENER. FRATRVM † MIN. S. FRANC. CAP.

Au centre se lit le texte latin imprimé, avec les noms des bénéficiaires écrits à la main :

« *Le frère Séraphin de Ziegenhals, Ministre Général de tout l'Ordre des Frères Mineurs Capucins de S. François,*

« *Salut dans le Seigneur...*

« *Aux insignes bienfaiteurs de l'Ordre, les sieurs Louis Robert de Beauchamp, son épouse Marie-Anne Dupont, son père François Dupont et leurs enfants, au très-illustre Messire Antoine Robert, chanoine, et aux dames Jeanne Dupont et Radegonde Robert.*

« *En vertu des pouvoirs et facultés accordés à notre charge par le Pape Urbain IV d'heureuse mémoire et par les autres Souverains Pontifes ; par les présentes, nous recevons les susnommés au titre de Fils spirituels de notre Religion et les rendons participants de toutes les messes, sacrifices, offices, prières, obédiences, veilles, pénitences, austérités, pèlerinages, méditations, pieuses affections envers Dieu, silence, actes d'abnégation de la propre volonté et des autres bonnes œuvres qui, par la grâce divine, ont coutume de se faire dans notre Ordre.*

Digitized by Google

« *En foi de quoi nous avons fait apposer le grand sceau de notre charge sur ces lettres signées de notre main.*

« *Donné en notre couvent de l'Immaculée Conception.*

« *A Rome, le 31 octobre 1758.*

F. Séraphin, susdit ».

Le Ministre Général était originaire de Bohême, le Rme P. Séraphin de Ziegenhals, qui traduit le nom de son pays par CAPRICOLLENSIS. Le Provincial de Touraine était le P. Charles d'Orléans (1756-1759). Mais c'est évidemment grâce au supérieur du couvent de Poitiers que les lettres ont été accordées. Ce couvent, fondé en 1609 à la demande des habitants, des échevins et de l'évêque, à qui le Roi Henri IV donna l'autorisation, fut le premier établi en Poitou. Il devait devenir en 1617 le centre de ce qu'on appelle la « *Missio pictaviensis* », réunion de tous les couvents de capucins fondés dans cette contrée à l'instigation du P. Joseph du Tremblay, l'Eminence Grise, pour combattre le protestantisme.

Louis Robert de Beauchamp (1718-1786), en sa qualité de licencié ès-lois et de Contrôleur Général des Finances de la Généralité du Poitou, fut à maintes reprises en mesure d'obliger les bons Pères Capucins, qui reconnurent ses services par des bienfaits spirituels. Louis Robert, le premier qui prit le nom de « Beauchamp », d'une terre sise dans la paroisse de Verruyes, portait *parti d'azur à trois bombes d'or aux flammes de gueules 2 et 1, et d'azur au chevron d'or accompagné en chef de deux étoiles de même et en pointe d'une armure de chevalier d'argent;* sa devise était : « CE QUE DIEU VEULT ». — Dans la société poitevine du XVIIIe siècle, il faisait assez grande figure, si l'on en juge par ses titres de maître ès-arts, d'amateur de l'école de peinture de Poitiers, de maître des forges de Verrières, de conseiller du Roi, de juge-chef de la juridiction consulaire, de « bourgeois et l'un des soixante et quinze de la ville de Poitiers ».

Son épouse, Marie-Anne Dupont (1725-1785), était fille de François Dupont, sieur de la Caille, juge-chef de la section consulaire de Poitiers, qui appartenait à une famille de notaires de Chef-Boutonne, portant *parti de gueules et d'argent à un pont d'argent brochant sur le tout.*

Outre sa femme et son beau-père, trois autres personnes sont nommées dans la lettre d'affiliation : ce sont une cousine, Jeanne Dupont, et une tante, Radegonde Robert (1692-1766),

Digitized by Google

ainsi que Messire Antoine Robert. Cet Antoine Robert (1717-1785), ancien élève au collège des jésuites, maître ès-arts de la Faculté de Poitiers, ex-chapelain de St-Didier et curé de St-Etienne, était depuis quatre ans chanoine de Notre-Dame-la-Grande, où il fut enterré. Prêtre érudit et distingué, il fut appelé à prononcer, justement dans l'église des Cordeliers de Poitiers, le 4 août 1771, l'oraison funèbre de Jean-Victor de Rochechouart, duc de Mortemart, pair de France, Brigadier des armées du Roi et Chevalier de S. Louis, et, en avril 1778, celle de Marguerite de Limoges, épouse d'Aimery VIII, vicomtesse de Rochechouart, dame de Mortemart. « Il a laissé nombre d'études historiques, entre autres sur l'établissement des noviciats des Jésuites dans la Russie Blanche, et la déclaration de l'Impératrice de Russie Catherine II la Grande (1770) ; sur d'Alembert, la Harpe, Voltaire ; en 1779 sur la lettre pastorale de Stanislas Sierstorenciwicz, légat apostolique à Mohilew sur le Dnieper, permettant l'établissement d'une maison de novices de la Société de Jésus ; sur Alexandre VII, l'église gallicane et les Jésuites « champions de l'omnipotence du Saint-Siège, etc. ».

Louis Robert de Beauchamp avait deux autres frères, dont il n'est pas ici fait mention : l'aîné, Michel Robert, écuyer, Seigneur de Guignebourg, de la Chaussée, de Scée et autres lieux (1717-1793), bourgeois de la Maison Commune de Poitiers, maître des forges de Ruffec en Angoumois, Belabre, Champlauriers et Verrières en Poitou, Undervelier dans la principauté de Bâle ; — et René Robert de la Fragnée (1721-1777), maître ès-arts de l'Université de Poitiers, jésuite réfugié lors de la dissolution de la Compagnie auprès du prince-évêque de Bâle, créé chanoine de S. Pierre-le-Puellier par Louis XVI à son avènement, et mort à Délémont, laissant dans tout le pays le souvenir de ses vertus (1).

Du mariage de Louis Robert de Beauchamp et de Marie-Anne Dupont, béni en l'église de S. Germain de Poitiers le 22 janvier 1742 par Antoine Robert, naquirent sept enfants, qu'indique l'affiliation :

L'aînée, Marie-Suzanne (1744-1800), qui entra au Carmel contre le gré de ses parents, cacha sa communauté durant toute la Révolution dans la maison de famille rue du Moulin-à-Vent,

(1) *Un proscrit d'autrefois, le R. P. René Robert*, par le Vte Maurice Robert de Beauchamp, Paris, E. Marchal.

Digitized by Google

où elle mourut en odeur de sainteté à l'aube de la paix religieuse (1) ;

Puis quatre garçons : Paul (1745) et Jean-Louis (1749) décédés en bas âge ; François-René (1750-1812) et Michel (1752-1837) ;

Enfin, deux filles : Marie-Clotilde (1753-1813), mariée à Gabriel-Opportune Rampillon, échevin de Poitiers, Conseiller au Présidial de Poitiers, Député au Conseil des Cinq-Cents et au Corps-Législatif pour le département de la Vienne, Conseiller à la Cour Impériale de Poitiers ; et Jeanne-Anne (1755-1795), mariée à Charles Durand, écuyer, seigneur de la Pastellière, Conseiller du Roi et son avocat au bureau des Finances de la Généralité de Poitiers, « après avoir dit non à l'église de S. Savin pour un mariage avec un protestant qu'elle devait épouser contre son gré ».

De François-René, Conseiller du Roi, juge en la Sénéchaussée de Poitiers, mon trisaïeul, descend la branche aînée, à laquelle appartient le docteur Michel Robert de Beauchamp (1819-1890), surnommé à Poitiers « le Père des pauvres » (2).

De Michel, avocat au Parlement de Poitiers, est issue la branche cadette, dont font partie le capitaine Louis Robert de Beauchamp (1887-1916), officier de la Légion d'Honneur, décoré de la Croix de Guerre avec sept palmes et de la médaille italienne *Pro Valore,* qui laisse un nom dans l'aviation de la grande guerre (3), ainsi que plusieurs officiers morts pour la France, le Comte Etienne Robert de Beauchamp, président de l'Hospitalité de Notre-Dame-de-Lourdes, commandeur de l'Ordre de S. Grégoire, et deux petites sœurs de l'Assomption, Claire et Hélène.

N'est-ce pas assez dire que les bénédictions de S. François se conservent de génération en génération pour la plus grande gloire de Dieu et l'honneur des familles ?

Joseph BLAREZ,
Docteur en théologie,
Vicaire à la cathédrale de Vannes.

(1) *Suzanne Robert de Beauchamp,* par l'abbé Joseph BLAREZ. Vannes, Lafolye, 1913.

(2) *Eloge de M. le Dr Robert de Beauchamp,* par M. le Dr ROLAND, Poitiers, J. Fayoux, 1890.

(3) *Livre d'or du Collège S. Joseph de Poitiers,* p. 713 ; — *La Guerre aérienne illustrée,* 14 décembre 1916 ; — *L'Illustration,* 10 mars 1917.

Digitized by Google

LES FRÈRES-MINEURS ET LA CONSTRUCTION DU COUVENT ORTHODOXE DE DETCHANI

« Nous remontons par de mauvais chemins la rivière de Detchani et, à la tombée de la nuit, nous apercevons le monastère. Les plissements, au lieu de se continuer en droite ligne, s'incurvent en un cirque comme pour faciliter le passage du cours d'eau qui sort de la chaîne ; les pentes, couvertes de forêts, laissent entre elles un terre-plein d'un kilomètre à peine enserré d'un demi-cercle de montagnes et s'ouvrant en face sur la plaine de Djakova. C'est le plus antique des couvents serbes, dit-on, et un des plus riches ; une double muraille et un fossé le défendent contre les attaques ; on ne peut entrer et sortir qu'au moyen d'un pont-levis, protégé par un petit fort ; ce monastère est une vraie forteresse serbe en pays albanais ; à l'intérieur de l'enceinte, des bâtiments considérables servent d'habitations aux moines, aux hôtes, aux nombreux serviteurs, fermiers et gardiens de troupeaux, qui constituent une colonie serbe au complet ; le couvent possède des terres en grand nombre ; tout ce monde les cultive et trouve, chaque soir, un refuge assuré dans l'enceinte ; aux heures de crise, on les arme et, à l'abri des murailles, ils peuvent résister à toutes les attaques. » (1)

Vers la fin de l'année 1637, près de trois siècles avant que ces lignes n'eussent été écrites, deux franciscains, deux missionnaires, avaient visité, eux aussi, ce nid fortifié. C'étaient les PP. Chérubin de Vallebona et Grégoire de Novare.

Ils étaient de langue italienne et venaient de l'extrémité nord-est de l'Albanie ; leur lieu d'attache était les montagnes des

(1) Gabriel Louis-Jaray, *L'Albanie Inconnue*, Paris, Hachette, 1913, p. 64. M. Louis-Jaray avait accompli son voyage en l'été de 1909, profitant d'une période d'accalmie suite de la campagne de Djavid Pacha.

Digitized by Google

Gassi ; celles-ci dominent, à l'ouest, la succession de gorges où coule le Drin et, à l'est, la cuvette primaire d'Ipek et de Djakova. Au nord, les Alpes albanaises élèvent leurs pics de formation triasique et palaeozoïque. Dans ce paysage de rochers deux minuscules chapelles, bâties, nul ne sait quand, en l'honneur de saint Grégoire et de sainte Catherine, surplombaient un précipice qui ne pouvait se regarder sans vertige ; à côté s'était élevée, aux temps de Scander-Beg, une forteresse ; dans son enceinte ruinée subsistait une petite maison sans toit; les montagnards avaient fait, aux fils de saint François, cadeau de ces faibles vestiges d'un passé qui avait été glorieux et leur avaient dit : « Que vous, missionnaires, partiez, ou que vous restiez, cet endroit vous est réservé ; il vous attendra toujours ; vous pouvez, tant que vous voudrez, vous en aller, puis revenir ; chaque fois que vous reparaîtrez sur notre horizon, vous serez reçus avec joie. » Et un jour, vers l'année 1637, prenant la piste qui conduit à Djakova, les missionnaires s'étaient dirigés vers la Serbie.

Djakova ne comptait alors que vingt catholiques romains. Les franciscains apprirent d'eux que non loin de là s'élevait un monastère de moines schismatiques vivant sous la règle de saint Basile. C'était notre monastère de Detchani. Le P. Chérubin et le P. Grégoire décidèrent d'essayer de le ramener à l'union avec l'Eglise romaine. Quelques chrétiens se joignirent à eux, recrutés, soit dans la ville, soit dans les environs, onze en tout, armés, pour éviter les surprises. Ils frappèrent à la porte du monastère. La réception qui les attendait, pensaient-ils, serait douteuse. Elle fut pleine d'humanité. La forteresse serbe en pays albanais était accueillante. Accompagnés par les Basiliens, les fils de saint François parcoururent les bâtiments conventuels et en admirèrent l'ordonnance ; la beauté de l'église les charma ; « celle-ci est décorée d'une variété merveilleuse de figures de l'ancien et du nouveau testament, racontèrent-ils (1) ; le corps d'Orosh, roi d'Albanie, de Serbie et de Rascie y est conservé (2) ; les religieux le vénèrent comme un saint et des lampes brûlent sur son tombeau. Le sanctuaire renferme aussi des crucifix d'argent et des parcelles de cette croix même par laquelle notre Sauveur rompant les liens de la mort, remporta la victoire sur l'antique serpent. Elle est

(1) *Orbis Seraphicus, Missiones*, T. II. Quarrachi, près Florence, 1886, p. 491.

(2) Celui d'Orosh III Detchanski, dit aussi Etienne Detchanski, qui règna de 1321 à 1331 et qui fonda le monastère, comme nous le verrons plus loin.

Digitized by Google

construite en pierres de diverses couleurs et *est l'œuvre,* disent les moines, d'*architectes italiens qui exécutèrent aussi les mosaïques du pavement*... Les religieux vont au chœur sept fois par jour ; ils célèbrent l'office divin avec pompe et en grande cérémonie et ils accueillent tous ceux qui sollicitent leur hospitalité ; mais ils s'abstiennent des rites latins comme de superstitions et les abominent au point que si des prêtres latins célèbrent le T. S. Sacrifice sur leurs autels ils refusent d'y consacrer avant de les avoir lavés neuf fois. » Les PP. Chérubin et Grégoire, mis au courant de ce détail, ne voulurent pas dire la messe dans l'église ; ils la célébrèrent, comme une licence du Saint-Siège le leur permettait, hors de l'édifice « dans un lieu décent », ce qui ne causa pas un médiocre étonnement aux habitants du monastère. Ceux-ci, pour expliquer leur conduite, affirmaient que plusieurs pontifes romains avaient marché dans les voies du Seigneur, mais que la perversité de l'un d'eux, dont ils refusèrent de dire le nom, avait interrompu la vraie et légitime succession... Des Musulmans, des Orthodoxes et des Catholiques romains, habitant les environs du monastère, ayant appris l'arrivée des deux Mineurs s'étaient rassemblés autour de ses murs et attendaient les latins à leur sortie pour leur demander leur jugement sur les basiliens : « Ceux-ci étaient en effet auprès d'eux en haute estime, car ils les savaient très rigides gardiens de leurs traditions et, comme ils se livrent à des jeûnes fréquents et qu'ils s'abstiennent de viande pendant toute leur vie, ils les considèrent comme des saints et des justes. » L'existence nationale du peuple serbe, M. Vesnitch en a fait la remarque, se continua dans les monastères.

Tel est, en résumé, le récit que nous fait l'*Orbis Seraphicus* de ce que l'auteur considère comme la première visite que jamais fils de saint François ait faite au couvent de Detchani (1). Il n'ignore qu'une chose : c'est que ce monastère et, tout spécialement, l'incomparable beauté artistique de l'église, de « sa coupole qui cherche le ciel », de « son revêtement de marbre poli avec une merveilleuse finesse, ajusté avec une rare précision, blanc, jouant avec le rose et le gris-bleu », la variété, la

(1) « Aestu percitus salutis animarum, secum assumens Patrem Gregorium Novariensem (Pater Cherubinus) ad Serviam, quam nondum Missionarii attigerant, suum direxit iter.... In hâc civitate (Iaccova) a viris fide dignis unus et alter missionarius percepit non longe adesse monasterium Schismaticorum.... » *Orbis,* p. 491. Le monastère, on le voit, était tout à fait inconnu aux fils de saint François, et il fallut que l'un et l'autre en entendissent parler par des hommes dignes de foi pour qu'ils se décidassent à y diriger leurs pas.

Digitized by Google

richesse et la hardiesse de ses sculptures, leurs mouvements libres, toutes les splendeurs de ce « haut Detchani », de cette coupole renommée dont les lampes, aux jours de fête, jettent leurs feux, dit-on, jusqu'à Prizren, tout cela est l'œuvre d'un frère en religion des PP. Chérubin de Vallebona et Grégoire de Novare ; il n'ignore qu'une chose, c'est que *ces architectes italiens qui exécutèrent aussi les mosaïques du pavement*, se réduisent à *un* architecte, et que cet architecte de génie est un franciscain, qui trois cents ans avant eux marchait comme eux pieds nus et comme eux portait la bure ; il n'ignore qu'une chose, c'est que c'est un fils du Poverello qui a construit cette église dont on dit en Serbie que sa construction ne se retrouve nulle part ; et que ce fils du Poverello s'appelait fr. Vita et était de Cattaro. M. Gabriel Millet, avec bien d'autres choses, nous l'a appris.

Comment, dans les premières années du XIVe siècle, le franciscain fr. Vita de Cattaro fut-il amené à construire, au cœur même de la Vieille-Serbie, ce monument éclatant ; comment put-il le faire, alors que cette Serbie était schismatique ou à moitié schismatique et l'était, en tout état de cause, assez pour que nul, pendant des siècles, se doutât qu'un Frère-Mineur avait mis la main à la construction de son sanctuaire le plus vénéré ; comment, et par quel concours de circonstances, la voie d'accès vers la Serbie lui fut-elle ouverte ? C'est ce que je voudrais essayer de rendre à peu près compréhensible, en reconstituant d'abord ce qu'était la vie économique de l'Adriatique pendant le premier quart du XIVe siècle et ce, en résumant le court récit d'une navigation effectuée sur cette mer intérieure au moment même où fr. Vita de Cattaro construisait Detchani.

* * *

Rien ne saurait, en effet, faire mieux revivre ce passé devant nos yeux que la lecture d'un récit de voyage sur ce que les Italiens appellent « leur golfe ». Si nous possédons un semblable récit, tout s'éclaircira devant nos yeux ; les moindres détails, les notations en apparence les plus anodines, les traits de mœurs les plus menus, les nuances les plus fugitives seront autant de traits de lumière qui illumineront les faits ; nous n'aurons qu'à nous laisser aller au fil de la lecture pour apprendre comment fr. Vita vint à Detchani.

Or, ce récit, nous l'avons. Lisons-le donc. Il est de l'année 1323. Cette année-là deux Mineurs se rendent en Terre-Sainte,

Digitized by Google

par l'Adriatique. Ils sont l'un et l'autre irlandais. L'un est Fr. Simon. Il avait, semble-t-il, décliné par humilité la charge de Provincial d'Irlande au chapitre tenu à Clonmel le jour de la fête de saint François, 4 octobre 1322 ; à moins qu'il n'ait alors refusé de se laisser coiffer de la mitre épiscopale; car nous savons uniquement qu'il s'était mis en route après avoir éliminé certains obstacles et avoir éloigné de lui un éminent honneur, *culmine honoris spreto*. Son compagnon s'appelait fr. Hugues et était miniaturiste. Comme tel, il avait ce don rare : il savait voir; la vie extérieure n'échappait pas à son œil; il était peintre.

Le 28 juin 1323 fr. Simon et fr. Hugues sont à Venise. Ils y admirent avec sincérité et avec fraicheur, avec netteté et avec franchise, Saint-Marc « église infiniment somptueuse, construite en marbres incomparables et en autres pierres du plus haut prix, ornée et comme bâtie de mosaïques où étincellent les histoires bibliques ». Vingt ans plus tard ces mosaïques enthousiasmeront aussi un autre voyageur dont nous parlerons et qui dira : les murs semblent faits de pierres précieuses. Mais je rends la parole à fr. Simon : « Devant Saint-Marc s'étend la place fameuse à laquelle, tout bien pesé, aucune, dans le monde, ne peut être comparée. Presque accolé à l'église surgit le palais ducal ; pour exalter la gloire de Venise et magnifier ses citoyens, des lions vivants y sont continuellement nourris (1). Devant le palais, regardant le port, se dressent deux colonnes rondes en marbre, grandes et hautes ; sur le sommet de l'une, pour la magnifier elle aussi, un lion en or rutile comme Diane ou comme l'astre des mers (2) ; et, au portail occidental du dôme, deux chevaux de bronze (3) brillent comme lui au milieu des merveilles qui les entourent. »

(1) Le lion de saint Marc est l'emblème de Venise.

(2) Ces deux colonnes existent encore ; ce sont les deux fameuses colonnes de la Piazzetta, entre lesquelles se faisaient autrefois les exécutions capitales, et entre lesquelles les gondoliers considèrent comme de mauvais augure de débarquer. Elles ne sont pas en marbre, comme le disent nos voyageurs, mais en granit africain, rose, d'un seul morceau. Notre texte, quoiqu'inexact pour ce détail, nous permet cependant de rectifier une erreur partout répétée : c'est qu'une des deux colonnes n'aurait été érigée qu'en 1329. On voit qu'elle existait déjà au mois de juin 1323.

(3) Les chevaux de bronze doré, hauts de 1.60, qui ornèrent probablement d'abord un arc de triomphe à Rome, d'où Constantin les fit transporter à Constantinople ; le doge Dandolo les fit amener à Venise en 1204. Ils sont aujourd'hui encore au portail occidental du dôme, mais ils y sont quatre, et non plus deux comme au temps du voyage de frère Simon. S'il faut en croire Sansovino, ils avaient d'abord été déposés à l'arsenal, où maintes fois on fut sur le point de les fondre. Deux d'entre eux y étaient vraisemblablement encore lors du passage de frère Simon.

Digitized by Google

Pendant six semaines nos voyageurs parcourent cette ville qui « quoique sise entièrement dans la mer, à cause de sa beauté et de l'éclat de sa richesse est digne de prendre place parmi les étoiles d'Arcturus ou parmi les Pleiades étincelantes ». Le 19 août, ils la quittent ; avant de prendre la mer ils ont vénéré pieusement les reliques que recèle la cité des doges ; non pas celles de saint Marc qui, par crainte de vol, sont soigneusement cachées aux yeux des mortels (1); mais « celles de Zacharie, prophète et père de saint Jean-Baptiste, dont le visage est exposé à découvert encore aujourd'hui ; celles de Grégoire de Naziance ; celles de saint Théodore martyr ; celles de sainte Lucie, vierge et martyre ; celles de sainte Marine, vierge ; et celles de plusieurs autres martyrs, confesseurs et vierges. » Et ils notent que « en dehors de la ville, dans une île près du port, dans un monastère, repose le corps du bienheureux Nicolas, évêque et confesseur. » Ils n'ont pas pu le vénérer comme ils ont fait pour les autres corps saints et ils semblent pousser un soupir de regret en longeant les côtes de l'île où il ne leur a pas été donné de mettre le pied.

Dès lors, ils savent ce qu'est Venise et les voici vogant sur les flots de l'Adriatique. Ils ne tardent pas à reconnaître qu'elle est véritablement, comme on le dira plus tard, le golfe de la ville des doges, que toutes les villes cotières, ou reconnaissent son hégémonie, ou sont étroitement liées à elle par les liens de l'intérêt. Les croisades, depuis plus d'un siècle, ont fait d'elle une puissance mondiale à rameaux multiples et plusieurs de ceux-ci, ils le sentent, s'étendent sur les pays slaves, sur ceux où vit et

(1) Le récit de frère Simon laisserait croire que le corps de saint Marc était alors visible ; il le range en effet parmi ceux qui sont « entiers et incorruptibles, *integra et incorrupta*. » Cependant les historiens de Venise racontent que les précieuses reliques furent emmurées dans une colonne dont personne ne connaissait le secret. L'empereur Henri IV les aurait vues lorsque, en 1094, il se rendit de Trévise à Venise ; elles auraient été alors exposées pendant trois mois à la vénération des fidèles, puis enfouies sous le maître-autel. C'est là probablement qu'elles se trouvaient lors du voyage de frère Simon ; c'est là, en tous cas, qu'elles furent retrouvées en 1811. — Saint Zacharie a son église non loin de Saint-Marc, tout près du quai des Esclavons. Le clocher et les restes du monastère sont du XIIIe siècle. Primitivement le couvent de saint Zacharie se trouvait en face du palais des doges, à l'endroit où s'élève aujourd'hui la Bibliothèque. — L'abbaye actuelle de Saint-Grégoire est du XIVe siècle ; son cloître est charmant et ses chapiteaux d'une élégance rare. — Saint Théodore fut le premier patron de Venise ; sa minuscule église primitive s'élevait sur le terrain que couvre aujourd'hui Saint-Marc, et sa statue avec son crocodile fait pendant au lion de Saint-Marc au haut d'une des colonnes de la Piazzetta. — Le tableau fameux de G. B. Tiepolo, la Communion de sainte Lucie se voit à l'église des Saints-Apôtres, une des plus anciennes de Venise. — L'île, près du port, où repose le corps du bienheureux Nicolas, évêque et confesseur, doit être le Lido, où s'élève aujourd'hui le fort de Saint-Nicolas du Lido.

Digitized by Google

peine frère Vita de Cattaro. « Les doges, écrira quelques vingt ans plus tard un voyageur, non plus Irlandais, mais Anglais, et peut-être, lui aussi, franciscain (1), les doges sont maîtres de la mer grecque (Méditerranée) comme le roi d'Angleterre l'est de la mer anglaise. Ils possèdent des villes sans nombre et des îles comme la Crête, fertile et ample, qui a six journées de marche en longueur, avec sa très-noble cité de Candie, avec la Canée, ceinte de hautes murailles et de tours ; en Grèce ils ont des forteresses inexpugnables comme Modon et Coron au bord de la mer ; ils sont maîtres de l'Istrie et de la Slavonie, de la Mer Noire et d'autres possessions jusqu'à l'Empire de Constantinople.... A Venise, pour parler des choses de ce monde, on trouve réalisé le mot de saint Grégoire : tout y est qui convient à tout âge et à toute profession. Les marchands peuvent dire d'elle : elle nous apprendra ce que nous avons à faire et les gains que nous pouvons espérer. Et à eux s'appliquent les mots de Baruch : hommes qui thésaurisent l'argent et l'or dans lesquels ils mettent leur confiance et dont les acquisitions n'ont pas de fin ; hommes qui fabriquent de l'argent et y mettent tous leurs soucis... Les mots qui suivent sont horribles » (2). Et voilà le premier élément qui explique la pénétration des franciscains en Serbie : Venise a pour eux une piété filiale, et elle est au sommet de sa puissance.

Par Pola, province de l'Istrie, « ville sujette à Venise, où est un port admirable, protégé contre tous les vents » nos voyageurs arrivent, en deux jours de navigation, à Zara « cité très opulente et bien fortifiée, où repose le corps du bienheureux Grégoire martyr ; elle est distante de Venise de 300 milles et fait partie de la province de Dalmatie, où Venise domine aussi... La ville, dit-on, étend sa puissance sur autant d'îles qu'il y a de jours dans l'année ». Ces îles innombrables sont celles qui s'égrènent en chapelet le long de la côte orientale de l'Adriatique, et partout les fils du Pauvre d'Assise y font sentir leur bienfaisante influence. Elle y marche du même pas que la puissance de Venise. Ils pénètrent là où elle pénètre. Fr. Simon — ou plus vraisemblablement son compagnon, Fr. Hugues, que son métier de miniaturiste oblige à l'examen rigoureux des détails menus — Fr. Simon, donc, ou Fr. Hugues nous

(1) P. Golubovich. *Biblioteca Bio. Bibliografica della Terra Santa,* T. IV, Quaracchi, près Florence, p. 436.

(2) La suite du texte de Baruch 3, 19 que notre anglais refuse de citer est celui-ci : *exterminati sunt et ad inferos descenderunt.*

Digitized by Google

donnent un aperçu des modes que les femmes de ces parages affectionnent pour leurs coiffures en cet été de l'an de grâce 1323 : « Elles se parent bizarrement ; la tête des unes est surmontée d'un ornement cornu comme les oreilles d'un chat-huant et celle des autres d'un bouclier, ou oblong, ou carré, ou grand et sphérique, constellé, dans sa partie antérieure, de pierres précieuses, très élevé, qui résiste à l'impétuosité des grêles, à l'attaque des vents, à l'assaut des tempêtes, aux ouragans des pluies et aux traits du soleil comme le ferait une pièce d'armure. » C'est déjà la Serbie qui s'annonce.

Lesina et Corsola longées, Raguse parait. Raguse est une de ces villes qui ne sont pas, en 1323, du domaine de Venise, mais qui sont rattachées à elle par l'intérêt commercial. Celui-ci, cependant, est si profond, si prépondérant, si maître des choses, il s'étale si bien dans le large port, que Fr. Simon, trompé, écrit : « Raguse appartient à Venise. » Aujourd'hui, l'aspect de ces splendeurs s'est évanoui. Raguse est pour nous, le type de la ville déchue ; ses rues sont désolées, ses faubourgs déshérités, ses environs stériles. En 1323, et la chose est de la plus haute importance pour le sujet qui nous occupe, elle déborde d'opulence. L'Italie, ici aussi, pour emprunter l'image d'un auteur byzantin, y pénètre à pleines voiles, et avec l'Italie, ce que celle-ci a de meilleur, ses apôtres franciscains. Ces rois de Serbie, qui, dans quatre ans, vont faire construire par frère Vita de Cattaro cette merveille qu'est Detchani, lui ont donné la liberté de commercer par toute la terre serbe. Tout, dès lors, passe par son port, ou par Scutari et Cattaro. Si les Serbes se trouvent placés aux confins de deux mondes, entre les latins et les byzantins, c'est à Raguse maintenant que ces deux mondes ont leur point de suture. C'est par là que Venise importe son drap, son coton, son vin, son huile, son sel, que les riches plaines de l'intérieur exportent leur miel, les forêts, leurs bois. « On y trouve, nous dit fr. Simon, des quantités innombrables de faucons ; et les espèces les plus variées, les oiseaux les plus nobles y sont vendus sur le marché à vil prix ». Le change des monnaies prend de ce fait une importance que nous avons peine à imaginer ; il donne lieu à des complications que fr. Simon relève : « La monnaie de Raguse est de bronze ou de cuivre ; elle ne porte ni images, ni suscription ; trente de ses deniers valent un gros de Venise, et un gros de Venise équivaut à un sterling plus une obole ; et il ne faut pas oublier qu'à Raguse comme à Lesina et à Corsola les bagatini

Digitized by Google

de Venise ont cours au même taux qu'à Venise même » (1). Notre voyageur anglais que je crois, lui aussi, franciscain et auquel j'ai déjà fait allusion, vingt ans plus tard, en 1345, notera lui aussi que la monnaie d'argent de Venise que l'on appelle le *gros* est plus recherchée sur le marché mondial que le florin toscan et que le ducat d'or fin de Venise vaut le florin de Florence ; et il ajoute : « Qui a pu mesurer la hauteur de l'honneur de cette cité et la profondeur de sa valeur ? » Dante parle une seule fois de la Serbie, et c'est, lui aussi, à propos de monnaie (2). Pourquoi cette importance exceptionnelle

(1) Golubovich, *op. cit.*, p. 436.

(2) C'est à propos précisément du gros de Venise que Dante parle de la Serbie et de ceux de ses rois auxquels se rattache l'histoire de Detchani. Le gros de Venise est une monnaie d'argent qui, nous l'avons vu, vaut à peu près un sterling ; celui-ci lui-même est une monnaie, d'argent aussi, du poids de 32 grains de blé, bons et ronds, pris au milieu de l'épi. Ceci posé, voici le texte de la *Divine Comédie, Par.* XIX, 140. Le poète y blâme les princes chrétiens qui manquent à leurs devoirs de fils de l'Evangile, et parmi eux il cite :

quel di Rascia
Che mal ha visto il conio di Vinegia

« celui de Rascie qui a mal regardé le coin de Venise ». La Rascie est la Vieille-Serbie. Son roi, qui a mal regardé le coin de Venise, est Ourosh II Miloutine dont nous aurons souvent à parler au cours de ce travail et qui règna de 1281 à 1321. Il avait fait frapper à Brskovo, sur la Tara qui, par sa réunion avec la Piva, forme la Drina, affluent droit de la Save, bassin du Danube, et par des maîtres dalmates ou italiens, des monnaies ressemblant au gros de Venise, mais dont l'alliage était inférieur. Dès 1287 la République envoie à Ourosh II Miloutine une ambassade pour protester contre cette ressemblance donnée à une monnaie de qualité douteuse. Le 3 mars 1282 déjà elle avait ordonné que « tous ceux qui reçoivent des deniers pour la Commune soient tenus de rechercher diligemment les pièces du roi de Rascie ressemblant à nos gros de Venise et de couper toutes celles qui tomberaient entre leurs mains ; de même, que tous les changeurs et tous ceux qui ont comptoir sur le Rialto et tous leurs apprentis à partir de l'âge de douze ans soient tenus de jurer sur l'Evangile qu'ils rechercheront diligemment et de bonne foi les dites pièces du roi de Rascie et qu'ils couperont toutes celles qui leur tomberont entre les mains.... Ni cette ordonnance, ni l'ambassade de 1287 n'avaient pû empêcher la circulation des monnaies de Rascie. Comme elles valaient de deux à trois deniers de moins que celles de Venise, les banquiers, ceux de Bologne surtout, les drainaient en les achetant à vil prix et les écoulaient au taux des gros de Venise. Les banquiers qui, à Bologne, se livraient à ce trafic, étaient : Melino Lutero, Vanne Nuvoloni, Paolo de' Poeti, Marsuppino di Pistoia et Giovanni Milanesi. Un procès leur fut intenté. Folchino, l'un des témoins, affirma qu'il était de notoriété publique que les susdits banquiers avaient fait porter hors de Bologne deux tonneaux pleins de monnaies bolonaises d'une valeur de soixante livres, en échange desquelles ils avaient reçu cent livres de monnaies serbes qu'ils avaient écoulées aux taux de la monnaie de Venise. D'autres témoins affirmèrent que les banquiers bolonais avaient introduit plus de cent mille livres de monnaies serbes qu'ils avaient échangées au pair contre des florins d'or ou contre des gros de Bologne. Cette affaire eut en Italie un retentissement considérable qui montre combien actif était alors le trafic de la péninsule avec la Serbie, et combien multiples les rapports qui unissaient l'une à l'autre.

Digitized by Google

que prend ici la question du change ? Fr. Simon nous le dit : « A Raguse affluent les commerçants Slaves, Albanais, Patarins et autres, qui sont différents des latins dans leur tenue, dans leurs mœurs, dans leurs langues, en toutes choses ; les Slaves se rapprochent des habitants de la Bohême par la langue, mais ils s'en distinguent beaucoup par le rite ; car les habitants de la Bohême appartiennent au rite latin, beaucoup des Slaves au contraire, au rite grec. » Les commerçants se réunissent donc à Raguse. « Le château qui domine la ville est situé sur un rocher imprenable, entouré presqu'en entier par une mer très profonde et défendu admirablement par de terribles précipices. » Il garantit la sécurité du port.

C'est à Raguse que se fait le contact économique entre la Serbie et l'Occident. C'est à Raguse que se fait le contact intellectuel entre les péninsules italique et balkanique, ville unique, disait Tommaseo, qui cultiva heureusement trois langues : l'italienne, au point qu'elle s'y parlait plus correctement que dans beaucoup de régions de la mère-patrie ; la slave, de manière à s'en créer une littérature ; la latine, au point de produire plus de latinistes fameux que bien des grandes nations. C'est à Raguse et à Cattaro que se fait le contact religieux entre les souverains slaves et l'ordre franciscain, qui joua, sur les côtes dalmates, au point de vue religieux, le même rôle prépondérant que Venise au point de vue temporel.

La grande ouvrière de ce dernier contact, qui devait amener la construction de Detchani par fr. Vita, fut à la fin du XIIIe siècle Hélène, femme d'Ourosh Ier, qui régna sur la Serbie de 1242 à 1276.

*
* *

Hélène était française, catholique et de sang royal. Une légende qui avait cours, il y a un demi-siècle encore, parmi les couvents franciscains de la côte dalmate, résumait sa vie dans les termes suivants : à peine arrivée dans la patrie nouvelle que lui fait son mariage avec le roi Ourosh elle comble de biens le fameux monastère que des ermites venus de Palestine avaient élevé au sommet du mont Roumia. Puis elle construit trente couvents, dans des lieux choisis de façon à ce que, communiquant entre eux, ils formassent sur le sol du royaume comme un réseau serré où circulerait à la fois la sève religieuse et la civilisation occidentale. Parmi ces créations il faut compter

Digitized by Google

Sainte-Marie de Scutari, Saint-François de Cattaro, Saint-François d'Antivari et Sainte-Marie de Dulcigno qu'elle confie au zèle des Frères-Mineurs ; c'est dans ce dernier monastère qu'elle veut être enterrée comme étant son sanctuaire de prédilection. De toutes ces forteresses spirituelles, la plus importante, tant par l'ampleur des locaux que par le nombre des religieux qu'elle abrite, c'est Antivari ; c'est là que se forment les novices qui, parvenus au sacerdoce, évangéliseront l'Albanie et la Serbie et uniront par un lien religieux ces deux pays de mœurs et de langue si divers. Une inscription gravée dans l'abside d'une église qu'elle avait, avec le concours de ses fils, élevée au bord d'un petit fleuve solitaire en l'honneur des saints Serge et Bacchus, relatait ces faits ; mais elle disparut avec la domination vénitienne sur ces contrées.

Si les Frères-Mineurs furent les bienvenus en Serbie, — nous pouvons nous en rendre compte maintenant grâce au récit de nos deux voyageurs irlandais, — ce fut, certes, à cause de la surprenante supériorité économique que Venise exerçait sur les riverains de l'Adriatique, ce fut à cause de sa maîtrise sans rivale sur ses eaux et sur ses côtes, ce fut à cause de la bienveillance qu'elle leur portait ; mais ce fut aussi et surtout à cause de la française et catholique Hélène.

J'ai qualifié le récit qui la concerne de légendaire ; peut-être l'est-il, en réalité, moins qu'il ne le semble au premier abord.

Parlant de « la reine pénétrante et bonne, qui savait commander avec douceur et tenir de sages discours » qu'était Hélène, M. Gabriel Millet nous la montre dans son rôle de constructrice de sanctuaires telle que la dépeint un biographe que j'ai tout lieu de croire serbe : « voulant édifier une église admirable, elle donne de l'or sans compter à tous ceux qui travaillent, afin qu'aucun d'eux ne soit lésé par la contrainte, qu'aucun d'eux n'ait à se plaindre de rien ; elle donne à tous toute chose en abondance, comme un constructeur sage et intelligent ; elle leur assure la nourriture en temps utile. » Hélène était une grande bâtisseuse de demeures éternelles ; ses fils, son petit-fils, la suivirent dans cette voie; ce fut le moment où la terre serbe, secouant les haillons de ses vieux sanctuaires croulants, se revêtit à son tour d'une blanche dentelle d'églises ; Hélène fut une zélée dentellière de Dieu. Et une dentellière de Dieu toute franciscaine de cœur.

Le rôle prépondérant que notre récit attribue à Saint-François d'Antivari comme pépinière de missionnaires, non seulement

Digitized by Google

pour la Serbie, mais encore pour l'Albanie, est à noter ; car à l'aurore du XIVe siècle, la carte politique de l'Adriatique orientale se modifie avec une rapidité déconcertante et bientôt l'Albanie sera Serbe. Elle l'est, quand notre fr. Simon avec fr. Hugues le miniaturiste longent ses côtes en 1323 : « Les Albanais, nous apprend-il, ont leur langue à eux ; ils usent du rite grec et se conforment aux Grecs dans leur vêtement et dans leur tenue ; comme les Grecs, ils se servent rarement du capuchon, mais du chapeau blanc, plat et un peu baissé sur le devant, relevé au contraire par derrière, pour que chacun pût voir leur chevelure lustrée dont la beauté et la longueur les remplit d'orgueil. Les Serbes au contraire se servent du chapeau blanc, oblong et rond ; à son sommet les nobles fixent une longue plume pour se distinguer plus facilement des paysans et des vilains. » Cependant, nos voyageurs nous en avertissent, Durazzo n'appartient pas aux Serbes, et son état est misérable : « Son contour de murailles est considérable, mais ses édifices sont petits et laids, car elle a été renversée de fond en comble par un tremblement de terre ; les plus riches de ses citoyens et de ses habitants ont été ensevelis sous les ruines de leurs palais et le nombre des morts a été, dit-on, de vingt-quatre mille ; maintenant, elle est déserte, et le peu de population qui végète dans ses murs est divisée par le rite, par les mœurs et par la langue. On y voit des latins, des grecs, des juifs trompeurs et des albanais barbares. La monnaie courante est le petit tournois dont onze valent un gros de Venise. »

C'est jusqu'à cette extrême limite, jusqu'à cette ville dévastée et croulante, que s'étend la zone d'apostolat de ce noviciat d'Antivari fondé par la reine Hélène. C'est lui, en dernière analyse, qui donnera naissance à Detchani, lui, et le pape Nicolas IV.

*
* *

Car l'œuvre d'Hélène eût été moins féconde si Nicolas IV n'avait pas été assis sur le trône de Pierre. Nicolas IV était franciscain et il fut, avec Venise et avec Hélène, un des grands introducteurs des franciscains en Serbie.

Alors qu'il était encore frère mineur sous le nom de Jérôme d'Ascoli il avait été Ministre Provincial de Dalmatie ; il connaissait les côtes avec leurs habitants, avec leurs souverains, avec leurs tendances et avec leurs besoins. Lui aussi, il possède, encore aujourd'hui, là-bas, sa légende. Il n'aurait pas vécu,

Digitized by Google

comme les historiens le prétendent, sur la terre ferme d'Italie, mais à Zara où il aurait passé son enfance et sa jeunesse et fait son éducation ; et, s'il porta le nom de Jérôme, c'est par respect pour le grand docteur dalmate. Quoiqu'il en soit de cette question, à peine monté sur le trône pontifical, Nicolas IV envoie au roi Ourosh II Miloutine, fils d'Hélène, deux frères mineurs, Marin et Cyprien, deux dalmates, porteurs d'une lettre datée du 23 juillet 1288 pour lui, et d'une autre lettre datée du 8 août de la même année, pour sa mère Hélène. Il exhorte cette dernière, si dévouée au catholicisme romain, à en développer l'amour dans le cœur de ses fils : « Nous envoyons à ceux-ci, avec nos lettres, nos chers fils Marin et Cyprien, frères de l'ordre des Mineurs ; ils sont pauvres des biens de ce monde, mais riches dans la foi et très versés dans la loi du Seigneur ; ils prendront à cœur d'enseigner à tes fils Jésus-Christ, sa glorieuse Mère et l'observance de la foi chrétienne. En rémission de tes fautes nous prions donc et nous exhortons de toute notre sollicitude ton altesse que tu veuilles bien t'employer à faire revenir véritablement tes fils à l'unité de la foi... ».

Il ressort clairement du texte de cette lettre pontificale que, si Hélène est profondément dévouée au siège de Rome, elle a des fautes à se reprocher et que l'attachement de ses fils à la foi catholique est douteuse.

Elle l'est moins après l'envoi des deux Mineurs. En effet, le 15 mars 1291 le même Nicolas IV prend sous son patronage le roi et la reine de Serbie ainsi que leur royaume, et, par une lettre de la même date, autorise Hélène à choisir pour son confesseur frère Nicolas de Vosica, de l'ordre des Mineurs, ou n'importe quel autre prêtre du même ordre. Et, le 23 du même mois, il écrit à Hélène une nouvelle lettre la priant d'user de son influence auprès de Georges, tsar des Bulgares, pour le ramener à l'union avec l'Eglise Romaine. Bientôt un franciscain, frère Bonaventure de Parme, est nommé archevêque de Raguse, et sous Clément V, un autre franciscain, André de Zara est nommé archevêque d'Antivari.

Ce dernier exercera sur le roi Ourosh II Miloutine une influence considérable et préparera l'établissement permanent de deux Mineurs auprès du roi et la construction du monastère de Detchani par l'un d'eux, par notre fr. Vita.

Ourosh était allé recevoir personnellement le nouvel archevêque lorsqu'il mit pour la première fois le pied sur le sol de la Serbie; puis, sur ses conseils, il envoie au Souverain Pontife

Digitized by Google

une ambassade solennelle, dont l'importance considérable n'a pas encore été mise suffisamment en lumière (1), et dont nous ne retiendrons qu'un résultat, cette lettre écrite par le Pape à fr. Grégoire de Cattaro, le premier des calendes d'avril 1308 :

« A mon cher fils, Grégoire de Cattaro, de l'ordre des Frères-Mineurs : Ourosh, l'illustre et magnifique roi de Rascie dans son désir de régner un jour au royaume des cieux exprime la volonté d'être uni dans la foi à la Sainte Eglise romaine, mère des fidèles dont elle détient le magistère ; il souhaite avoir auprès de lui des frères de ton ordre pour vivre plus intimement avec eux et pour user de leurs conseils et de leurs instructions dans ce qui est de Dieu... Nous t'autorisons à te rendre auprès de ce roi avec celui de tes frères que le Ministre Provincial désignera à cet effet et de rester auprès de lui dans une habitation convenant à ton état... Tu pourras sortir du territoire soumis au roi pour traiter de ses affaires et de celles de son royaume

(1) Pour se rendre compte de l'importance politique des questions qui étaient alors en suspens, il faut lire l'étude publiée à Belgrade en 1870, in-8° (43 p.) par M. Ubicini, membre correspondant de la Société Littéraire Serbe, sur le traité conclu le 27 mars 1308 dans l'abbaye du Lys, près Melun, entre Charles de Valois, frère de Philippe-le-Bel, et Ourosh II Miloutine. Il a été analysé par M. J. Quicherat dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, T. XXXIV, 1873, p. 115 et s. Charles de Valois qui, par sa femme Catherine de Courtenay, prétendait avoir des droits à l'empire de Constantinople, préparait alors une campagne contre Andronic Paléologue. Il fait, par le traité sus-visé, alliance offensive et défensive avec Ourosh II Miloutine, alliance qui sera continuée entre les successeurs des deux souverains. Cependant, au cas où ce dernier serait en guerre avec le prince de Tarente, possesseur d'une partie de l'Etolie, Charles resterait neutre ; car le dit prince de Tarente est son cousin. Les ambassadeurs serbes apportent la proposition d'un mariage entre la princesse Zariza, fille d'Ourosh, et le second fils de Charles de Valois. Charles répond à cette ouverture en déclarant que les ambassadeurs qu'il se proposait d'envoyer en Serbie seraient investis de pouvoirs suffisants pour y donner suite ; mais il fallait d'abord que ces ambassadeurs s'assurassent que le roi Ourosh rentrerait dans le giron de l'Eglise Romaine, *ainsi qu'il avait promis de le faire aux envoyés du Saint-Siège*. En retour de l'appui que le roi de Serbie promettait de donner au futur empereur d'Orient il obtenait de celui-ci la cession irrévocable de quatre contrées qu'il avait conquises sur la couronne de Constantinople : la contrée s'étendant de Prilep à Prisec (?) ; celle d'Outchiepolje à Stip ; celle qui s'étend du Dibre Supérieur et du Dibre Inférieur au Mati ; celle qui s'étend de Kutchani jusqu'aux Hoguerie (Goges ?). Dans cet acte Ourosh prend simplement le titre de *Roi de Rascie* (Vieille-Serbie) *par la grâce de Dieu*. Ses envoyés sont Marco de Luquari, citoyen de Raguse, et Trifone Michel de Cattaro, c'est-à-dire les porteurs même de l'épitre au Saint Père et leurs lettres de créance sont écrites de la main d'un notaire public de Dulcigno, d'où nous pouvons conclure que cette ville faisait alors partie des états d'Ourosh. Acquiescement est donné par ce dernier aux conventions de l'abbaye du Lys le 25 juillet 1308 *in tentoriis apud Goliquine*, dans son camp de Golak-Ghilan en Macédoine. Ourosh y prend cette fois le titre de *Roi de Dalmatie, Croatie, Diocleïe* (Montenegro), *Serbie et Rascie et Seigneur de toute la région Maritime*.

Digitized by Google

lorsque le service de Dieu, le salut du roi et l'utilité de son empire te sembleront l'exiger... » Le contact personnel et permanent est maintenant établi entre la cour serbe et l'ordre franciscain et, sur le terrain artistique, produit Detchani.

*
* *

Frère Grégoire de Cattaro se rendit auprès d'Ourosh II Miloutine. Le P. Donato Fabianich écrit : « Il vécut de longues années avec Ourosh... visita à plusieurs reprises les pays frontières de son royaume... et mourut dans un âge avancé. Les fils d'Hélène honorèrent ses obsèques de leur présence. » Ourosh III succède en 1321 à Ourosh II Miloutine ; un autre franciscain de Cattaro se trouve alors à la cour de Serbie : frère Vita de Cattaro ; et, de 1327 à 1335, il construit le sanctuaire qui fait l'objet de cette étude, l'église de Detchani « la plus belle des églises serbes ».

Ce sont, dit M. Gabriel Millet, trois basiliques à triple nef emmanchées l'une dans l'autre (1). On rêve, devant son plan, à la triple église d'Assise étalée en étendue pour mieux s'harmoniser à la ligne souple de la montagne qui la domine et sa coupole monte avec la pureté modeste d'une vierge ombrienne.

Le sort des artistes franciscains a quelque chose de mélancolique : les chroniqueurs les ignorent ; leurs noms font songer aux perles oubliées au fond des mers. Le véritable architecte de la triple église d'Assise, quel est-il ? Les trois grands mosaïstes franciscains du XIIIe siècle, qui couvrirent de splendeurs les églises de Rome et de Florence, qui les connaît ? Et les peintres verriers, qui firent surgir de leurs fours flamboyants ces tableaux lumineux qui brillent dans les absides ou aux hauteurs des nefs

(1) Pour tout ce qui concerne l'histoire artistique, la description et l'étude de l'église de Detchani, je renvoie le lecteur aux pages remarquables que M. Gabriel Millet lui consacre dans son beau volume sur l'*Ancien Art serbe*. La bibliographie, la table des matières et les reproductions photographiques seront à tous, comme elles l'ont été à moi, du plus grand secours. L'inscription qui établit le rôle éminent de fr. Vita dans la construction de l'église figurera, je l'espère, dans le volume que M. Millet prépare sur la vieille peinture serbe et auquel il met la dernière main au cours d'un voyage qu'il effectue en ce moment dans les Balkans. Dans l'*Ancien Art serbe* (Paris 1919), le lecteur trouvera, p. 69, une vue d'ensemble du couvent avec ses dépendances et les montagnes qui l'encadrent ; p. 70, une photographie de l'église ; p. 71, son plan, sa coupe transversale et sa coupe longitudinale ; p. 81 et 86 à 88, la reproduction de détails infiniment précieux, et partout dans le volume les renseignements les plus circonstanciés sur l'activité artistique de la reine Hélène en Serbie.

Digitized by Google

ombriennes, balbutie-t-on quelquefois leurs noms ? Les diplomates, que le hasard du récit a fait défiler devant nous, sont mieux connus. On peut les suivre sur le sentier de la vie ; nous savons que fr. Marin de Cattaro, qui fut porteur des lettres de Nicolas IV à Hélène de Serbie et à ses fils, partit, sa mission terminée, pour la Tartarie et qu'il y cueillit la palme du martyre. Moins oubliés aussi sont les voyageurs. Notre fr. Hugues, le miniaturiste, tout à l'impression du dehors, tout au phénomène, qui, au cours de sa traversée de l'Adriatique notait si bien les détails des costumes, arrivait au Caire, nous le savons, le 19 octobre (1323). Le 22, exténué par les fièvres et par la dyssenterie, il expirait entre les bras de son fidèle compagnon, fr. Simon, dans la maison d'un sarrazin à qui la nécessité les avait forcés de demander asile. Son corps, amaigri par la souffrance, fut transporté dans une église appartenant à certaines sœurs coptes, voisine de la maison, et y fut enseveli sur la route entre le Caire et le vieux Caire. Et fr. Simon d'écrire dans son *Itinéraire,* une page toute trempée de larmes. Il visite ensuite les esclaves chrétiens de la contrée, les maçons, les menuisiers, les ouvriers ; obtient du Soudan un firman pour la Terre Sainte, et part, accompagné de quatre renégats qui, parvenus aux plus hautes charges à la cour du Caire et prodigieusement riches, pleuraient au fond du cœur leur apostasie. Il donne à l'un deux le titre de fr. Assedinus ; car il avait été franciscain ; l'autre, il l'appelle fr. Pierre ; c'était un ancien templier. Ces quatre dévoyés étaient « très humains et très miséricordieux pour les pauvres et pour les pèlerins ». Puis il retourne au Caire où, le 2 février 1324, il célèbre solennellement la fête de la Purification dans le sanctuaire de Matarieh (S. Maria della Cava) ; le 4 mars 1324, premier dimanche de Carême, nous le trouvons à Alexandrie, à la table du consul de Venise. Et tout-à-coup il disparaît de l'histoire, sans laisser de trace.

Fr. Vita de Cattaro, lui, laisse une trace : c'est la fine, délicate et gracieuse église de Detchani. Depuis six siècles elle charme l'œil par la mélodie de ses lignes et chante la gloire de Dieu par la somptuosité de ses marbres. Enfant de saint François, oubliée de ses frères, elle fut le produit précieux de l'âme serbe et de son union — hésitante peut-être et fragile, mais de son union — avec Rome. Puisse-t-elle, sous l'égide du Pauvre d'Assise, en devenir un jour le sceau durable que rien ne puisse plus parvenir à briser !

H. MATROD.

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

Saint Thomas d'Aquin. *Etudes publiées par le Collège Dominicain d'Ottawa à l'occasion du VIe centenaire de sa canonisation.* Ottawa, 1924.

Au cours du VIe centenaire de la canonisation de S. Thomas, le nouveau et le vieux monde rivalisent d'ardeur et de bonne volonté pour célébrer celui que les Papes proclament le Guide des études sacrées.

Voici que les RR. PP. Dominicains du Canada nous offrent un superbe volume-souvenir, modeste contribution à la gloire du Docteur Angélique. Les études groupées dans cette publication, sans être des travaux de haute envergure qui fassent avancer la science, — ce n'était pas du reste l'intention de leurs auteurs, — sont d'excellents essais propres à vulgariser dans l'Amérique française de solides ouvrages thomistes parus en France.

Ainsi, le R. P. Mignault nous présente sur la canonisation de S. Thomas quelques belles réflexions glanées dans le solide travail du R. P. Mandonnet publié dans les *Mélanges thomistes*. Les articles remarquables du R. P. Léonce de Grandmaison S. J. sur l'apologétique de S. Thomas, parus il y a quelques années dans la Revue Pratique d'Apologétique, sont mis à contribution avec bonheur par le R. P. Gonzalve Proulx. Le R. P. Forest utilise consciencieusement les belles pages si connues de M. Etienne Gilson sur l'histoire de la philosophie médiévale, tandis que le R. P. Leduc résume l'étude fraternellement admiratrice du R. P. Bertier.

Ces essais marquent une étape dans la pénétration de la scholastique par delà les mers.

Nous ne nous attarderons pas à relever de petites inexactitudes historiques, comme celle du R. P. Forest qui nous parle d'un archevêque (au lieu d'un évêque) de Paris au moyen-âge ou celle d'un autre R. P. insinuant que S. Thomas était fort peiné des condamnations... posthumes qui atteignirent son œuvre ! Ces coquilles et autres disparaissent devant le bel effort pour vulgariser des ouvrages de réelle valeur.

Tout en louant le volume en question, nous faisons des réserves sur l'équation établie par le R. P. Lamarche entre la scholastique et le thomisme. Quoi de plus arbitraire ? de plus inexact ? même il est inexact que les XVIe et XVIIe siècle n'aient apporté qu'une très modeste contribution au développement des différents systèmes scholastiques. Les manuels sont à ce point de vue assez mal renseignés. Malgré ces quelques réserves, le volume-souvenir des RR. PP. Dominicains du Canada reste un beau livre et témoigne d'un louable effort.

Digitized by Google

La Spiritualité Dominicaine par le R. P. M. V. Bernadot, avec la collaboration des PP. Petitot, Martin, Garrigou-Lagrange et Cathala. Librairie S. Thomas d'Aquin. Saint-Maximin (Var) s. d. in-12 de 95 p.

Cet intéressant opuscule est formé d'articles publiés dans *la Vie Spirituelle*. On nous donne ainsi : I. La physionomie de S. Dominique. II. La suite historique des auteurs spirituels dominicains. III. Le caractère et les principes de la spiritualité dominicaine. IV. La place de la liturgie dans la vie intérieure dominicaine.

Ces articles sont faits par des auteurs dont nous ne pouvons repousser ni l'autorité ni la compétence. Le P. Garrigou-Lagrange estime que l'objet principal de l'ordre dominicain, la première vertu de l'Ordre, c'est la science. C'est par la lumière de la science que le Frère Prêcheur doit travailler à l'extirpation des hérésies. L'office de Dominique de Gusman, c'est l'office du Verbe, lumière donnée au monde par Marie. Hélas ! sainte Catherine de Sienne au ch. V de son *Dialogue, Traité de l'obéissance*, se plaignait déjà qu'on ait enveloppé la Science des ténèbres de l'orgueil.

Le fait est que les Dominicains se sont toujours appliqués particulièrement aux sciences sacrées, philosophie ou théologie. La théologie ascétique ou mystique ne produisit toutefois chez eux des œuvres écrites qu'à partir du XIVe siècle avec Thierry de Fribourg († vers 1300), Eckhard († 1327), Jean Tauler († 1362), Henri Suso († 1366), et les mystiques vulgarisés par les travaux du P. Denifle. Nous aurons ensuite Raymond de Capoue, Catherine de Sienne, Vincent Ferrier, saint Antonin, Louis de Grenade, Massoullié et Piny (un des approbateurs du P. Alexandrin de la Ciotat). Chacun sait le rôle actuel que jouent dans la vie spirituelle les Dominicains de Saint-Maximin.

On range naturellement de nos jours parmi les auteurs mystiques S. Thomas d'Aquin, et nous ne pouvons pas douter que dans ses écrits théologiques il n'y ait des principes féconds pour la vie spirituelle. Mais la tournure de ces écrits est proprement celle de l'enseignement, et non pas celle de la sanctification. Aussi dans son catalogue *des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*. 2e édit. Fribourg 1919, le P. Mandonnet ne donne-t-il aucun ouvrage de l'angélique docteur sous la rubrique d'écrits mystiques, et l'office du Saint-Sacrement est donné comme écrit liturgique. C'est beaucoup plus récemment qu'on a songé à faire de S. Thomas un auteur mystique proprement dit.

Encore dans sa lettre aux Ordres religieux du 19 mars 1924, le pape Pie XI n'indique-t-il pas S. Thomas parmi les auteurs de spiritualité à suivre, mais bien S. Bernard, S. Bonaventure et Alphonse Rodriguez.

Ceci ne veut pas dire, je le répète, que l'enseignement dogmatique ou scripturaire de S. Thomas n'intéresse pas grandement la mystique. La théologie mystique est une continuation de la théologie dogmatique, et les Carmes l'ont bien compris en faisant de leur enseignement mystique une suite de l'enseignement théologique de saint Thomas ; cela bien avant que les Dominicains ne s'en soucient eux-mêmes.

Mais il y a dans la mystique, en plus de l'élément théologique, un élément d'induction et d'expérience. La mystique est à la fois une science de déduction, et une science d'induction, et c'est à ce dernier point de vue que nous n'avons pas proprement d'écrits mystiques de S. Thomas d'Aquin, comme nous en aurons chez les Dominicains à partir du XIVe siècle.

Digitized by Google

Puisque la question de la spiritualité dominicaine se présente, j'aimerais à savoir ce qu'un théologien autorisé de l'Ordre comme le P. Garrigou-Lagrange pense de la distinction des deux parties de l'âme donnée par S. Bonaventure après S. Bernard et après S. Augustin : partie substantielle, partie essentielle. Il est bien difficile de ne pas trouver cette même distinction dans Platon, et surtout, ce qui nous arrête davantage, dans sainte Thérèse, dans S. Jean de la Croix et dans les écrits des Carmes thomistes.

Rappelons enfin qu'au sujet de la vertu dominante de l'ordre, le P. Mandonnet a émis une opinion différente de celle du P. Garrigou-Lagrange. D'après le P. Mandonnet c'est la force, l'esprit de force qui domine la spiritualité dominicaine. Cf. *Et. Fr.* t. XXXV (p. 219). Et de fait, quelle vertu apparait mieux dans la vie de sainte Catherine de Sienne, l'une des gloires dominicaines, et l'une des plus considérées.

Toutes ces études de vie intérieure nous intéressent au plus haut point et elles nous charment comme les fleurs et les feuilles vertes d'un bosquet en son printemps. P. UBALD.

Les Ascensions de l'âme dans la Bse Thérèse de l'Enfant Jésus, par le P. Théodore de S. Joseph, carme déchaussé, in-12 de VIII-96 p. Beyaert, Bruges 1923.

Le volume, consacré par les Carmélites de Lisieux à mettre en pleine lumière l'esprit de la Bse Thérèse de l'Enfant Jésus, donnait récemment occasion de dire que longtemps encore on étudierait la vie de cette Bse avant d'épuiser les leçons qu'elle contient. L'auteur de la brochure que nous avons sous les yeux s'est efforcé de dégager ces leçons pour les âmes contemplatives et de discerner les ascensions de l'âme, c'est-à-dire la suite des progrès de la vie mystique, dans la Bienheureuse.

Une lettre du Cardinal Mercier ouvre le volume. Elle est pleine de sens : « Les controverses des théologiens sur les appellations propres, aux différents états d'une âme, dans ses ascensions vers Dieu, apparaîtront à beaucoup comme d'importance secondaire », dit le vénéré Cardinal, et cette assertion ne manque pas de saveur au début d'un livre qui tendrait à prouver que sœur Thérèse passa par tous les états que distinguent les théologiens.

Le très regretté Père Ludovic de Besse, qui fut un initiateur en tant de matières et devança les progrès que les polémiques récentes ont fait réaliser en ces questions délicates, établissait avec force et clarté ici même *(Études Franciscaines*, t. XXIII p. 171 sq.) que sœur Thérèse de l'Enfant Jésus a joui de a contemplation obscure infuse dès ses premières années et qu'elle ne quitta point cette voie méritoire sa vie durant. De sorte qu'elle put être élevée par Dieu à l'union la plus intime avec Lui sans qu'aucune grâce extraordinaire marquât sa vie spirituelle ; si le R. P. Théodore avait connu ce travail, il n'eût sans doute point catalogué de façon quelque peu arbitraire les états d'âme de la Bse Thérèse et nous en eût donné une description plus exacte et plus profitable.

Les « Exemples » d'un Ermite Siennois par ALEXANDRE MASSERON, Paris, Perrin, 1924 in-12 de VIII-256 p.

Sienne, c'est pour nous Pierre le Peigneur, Catherine et Jean Colombini, c'est saint Bernardin et l'Ochino. Sienne c'est encore le Dôme, la Scala, la

Digitized by Google

Mangia et le Palio, c'est la Lizza et l'Osservanza. Le marquis Pierre Misciatelli nous a fait connaître les mystiques siennois. M. Masseron nous en présente un nouveau, ou plutôt non. C'est un conteur. C'est Fra Pilippo dagli Aggazzari, ermite de Saint-Augustin à Lecceto, à quelques heures de Sienne. Ce Fra Pilippo est un contemporain de la grande Catherine Benincasa, morte en 1380. Mais il semble avoir ignoré sa compatriote. Il écrivit un recueil d'Exemples au début du XVe siècle et mourut en 1422.

Son livre assez simple est une espèce de morale en action. L'auteur découvre le mal pour en détourner. Il montre le bien pour y attirer. Je me demande si Fra Pilippo a songé à faire de ces exemples un recueil à l'usage des prédicateurs. Peut-être voulut-il montrer que le surnaturel et le miraculeux existaient encore dans l'Eglise.

Ce n'est pas une édition des Exemples que nous offre M. A. Masseron, mais quelque chose de bien plus intéressant : une véritable étude et une mise en œuvre de ces Exemples jusqu'à présent inconnus dans les Lettres françaises.

Vie du P. Firmin de la Nativité, Carme Déchaussé du couvent d'Amiens, martyr de la Révolution, par le R. P. Marie-Amand de S.Joseph, O. C. D., Lyon, Vitte, 1920, 1 vol. in-8, de 383 p.

Ouvrier tisserand d'Amiens, obligé de travailler pour soutenir sa famille et vivre lui-même, le P. Firmin ne put fréquenter les écoles, et ne savait pas lire à 18 ans. « Pourquoi voudriez-vous apprendre à lire ? » lui dit un jour la fille de son patron, qui sera un jour Visitandine. « Pour adresser à la Ste Vierge de belles prières et lui chanter de jolis cantiques, tandis que je ne sais que mon chapelet que je suis obligé de répéter sans cesse ». — La pieuse jeune fille offrit de lui « montrer à lire », et dès ce moment, Firmin Vigneron consacra à l'étude tous les moments libres que lui laissait son dur labeur. La Ste Vierge, qu'il aimait à prier et à chanter, récompensa bientôt son dévot serviteur. Elle l'attira d'abord en qualité de sacristain au couvent des Carmes Déchaussés d'Amiens, et au bout de quelques mois il entra au noviciat de Rouen. C'était en 1781. Il fit profession en 1782, et après ses études théologiques, il fut ordonné prêtre, et assigné au couvent d'Amiens. Mais la Révolution approchait. Le 11 mai 1790, tous les Carmes d'Amiens, au nombre de onze, optent pour la vie commune ; ce n'est qu'à la fin de l'année, ou dans les premiers mois de 1791, qu'ils y renoncent devant l'impossibilité où ils se trouvaient de la pratiquer. Chassé de son couvent, le P. Firmin garda l'esprit monastique, et tant qu'il le put l'habit de Carme. Bientôt la chasse aux prêtres commence, il continue néanmoins son apostolat à Amiens et dans les campagnes environnantes, jusqu'au jour où il est arrêté à Loeuilly, le 13 germinal an II (2 avril 1794).

Jusque là il n'y a rien d'extraordinaire dans le court apostolat du P. Firmin ; des centaines de prêtres ont fait de même, sur tous les points de la France, pour assurer aux fidèles les secours de la religion. Mais l'intérêt grandit lorsque nous voyons le Père en face des juges. Il n'hésite pas à proclamer qu'il n'a pas prêté serment. Quand on lui demande s'il connaissait la loi qui punissait de mort les prêtres restés sur le territoire de la Répuplique, il répond qu'il la connaissait.

Si le texte de cet interrogatoire affirme le contraire, les témoins qui ont laissé des relations écrites. la tradition orale aussi bien que l'histoire

Digitized by Google

contredisent les affirmations du dossier, qui fut peut-être écrit à l'avance, comme cela est arrivé nombre de fois à cette époque de justice sommaire et irrégulière. Pour notre part, nous croyons à une tentative du juge pour faire dire au Père qu'il ignorait la loi et le sauver.

Le R. P. Marie-Amand met toutes les pièces sous les yeux du lecteur. Nous le remercions d'avoir écrit cette édifiante biographie, qui nous donne la vraie physionomie d'un martyr de la vérité, dont la tradition amiénoise continue à faire l'éloge en disant de lui :

« Ché comme ech pcho Carme, i s'a laissé couper sin cou plutôt qué d'meintir » P. ARMEL.

Chanoine UZUREAU. — **Les Martyrs Angevins. Place du Ralliement et Champ-des-Martyrs,** in-8 de 96 p. — Angers. Imprimerie Régionale 1922.

Etaient-ce des brutes ou des monstres, comme on se l'est demandé à propos de Fouquier-Tinville, ces présidents des commissions militaires et du tribunal criminel d'Angers, qui, en moins d'un an, exactement du 30 octobre 1793 au 14 octobre 1794, ont envoyé à l'échafaud 177 individus ; et qui, trouvant que la guillotine n'allait pas assez vite, ont employé la fusillade aux Ponts-de-Cé, à Doué, à Saumur, et, en 9 jours, ont fait périr 2000 victimes au Champ-des-Martyrs ?

Une chose est certaine, ils méritent d'être placés à côté de Couthon, de Carrier, de Le Bon, de Leroy et de Maigret, qui, à Lyon, à Nantes, dans le Nord et dans le Midi, dépassèrent souvent en tyrannie et en cruauté les horreurs du Tribunal révolutionnaire de Paris. Tous ne faisaient, du reste, que mettre en pratique les maximes que Robespierre avait eu l'audace de proclamer : « Que les Tribunaux de la Révolution ne pouvaient et ne devaient « point s'astreindre aux règles et aux traditions de droit commun, qu'ils ne « devaient être qu'un instrument dont se serviraient les comités jacobins « pour châtier, ou plutôt pour exterminer, les ennemis de la Révolution ». Les juges d'Angers ont suivi ce programme, et s'ils n'ont pas exterminé tous ceux qu'ils croyaient déshonorer en les appelant « Les Brigands de la Vendée », c'est que le temps leur a fait défaut.

Le savant Directeur de l'*Anjou historique,* pour qui les Archives n'ont plus de secrets, a déjà publié les dossiers des victimes de ces commissions militaires et du Tribunal criminel d'Angers.

Il ne nous donne dans « Les Martyrs Angevins » que de courtes notices sur les seize martyrs guillotinés au milieu de la place du Ralliement et sur les quatre hommes et les soixante dix-neuf femmes fusillées au Champ-des-Martyrs, dont Mgr l'Evêque sollicite la béatification. Mais ce qui frappe c'est l'attitude noble et digne des accusés. Curés et vicaires, prêtres et laïcs, religieuses et femmes du peuple, tous répondent courageusement au juge, et ne craignent pas d'affirmer leur attachement à la foi catholique.

« Pourquoi avez-vous été arrêté ? demande le juge au curé de Briollay. — C'est parce que je suis prêtre. — Avez-vous prêté le serment ? — Je n'en ai prêté aucun. » Il est condamné comme prêtre réfractaire.

« N'avez-vous pas dit, demande le juge à la V. Dumont, que vous aimeriez mieux mourir que d'être patriote ? — Je n'ai pas tenu ce langage, *mais j'ai dit et je dis encore,* affirme-t-elle, *que j'aimerais mieux mourir que de renoncer à ma religion.* »

Digitized by Google

Parfois le juge adressait à ses victimes de grossières et insultantes moqueries : « Avez-vous prêté serment, demande-t-il au vicaire de S. Laurent-de-la-Plaine ? — Non, parce que ce n'était pas mon dessein. — Combien avez-vous béni de chapelets, de Sacrés-Cœurs, et combien vendiez-vous vos bénédictions ? — Je n'ai béni que des Sacrés-Cœurs et *gratis*. — Combien de fois avez-vous baisé en réalité et en idée la mule du Pape ? — Il y avait trop loin pour entreprendre ce voyage, répond avec une douce ironie le vicaire vendéen. » Le lendemain, Vendredi-Saint, 18 avril 1796, à trois heures après-midi, il était guillotiné.

Cette Commission d'Angers s'est rendue célèbre par ses jugements par F. et par G. Pour éviter l'encombrement et la peste des prisons, elle faisait comparaître les prisonniers, et inscrivait à la suite de l'interrogatoire les lettres F. (fusiller) ou G. (guillotine), pour indiquer le genre de mort. « Les monuments de cette œuvre de l'enfer sont conservés au greffe de la cour impériale d'Angers, écrivait Berriat-Saint-Prix en 1865, je les ai vus et touchés. Ces jugements par F. et par G. n'ont pas encore pris dans l'histoire la place qui leur appartient au dessus des jugements prononcés à Lyon et à Nantes ».

M. le Chanoine Uzureau a vu et dépouillé lui aussi « les monuments de cette œuvre de l'enfer », c'est là qu'il a trouvé les preuves les plus convaincantes de la mort pour la foi des victimes de la Commission militaire d'Angers. Son témoignage, nous n'en doutons pas, emportera l'assentiment des juges apostoliques, et le diocèse d'Angers pourra, grâce à lui, ajouter un fleuron à sa riche couronne de Saints.

Quand donc les diocèces France, et en particulier ceux de l'Ouest qui ont fourni tant de victimes à la persécution révolutionnaire, se décideront-ils à entreprendre le procès de leurs martyrs ? Les béatifications déjà proclamées par l'Eglise ne peuvent que les encourager à entreprendre au plus tôt ce travail.

P. Armel.

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (Belgique) (*Importé de Belgique*)

Digitized by Google

OU PLAÇA-T-ON LE PARADIS TERRESTRE ?

(Suite)

B. — Témoignages bibliques favorisant cette croyance.

Le titre du récit paradisiaque nous paraîtra exact si nous supposons l'emplacement du paradis au ciel. Il est écrit : « *Voici l'histoire du ciel et de la terre* (1) *quand ils furent créés* » (*Gen.* 2, 4). Comparons-nous ce texte avec les textes similaires (*Gen.* 5, 1 ; 6, 9 ; 10, 1 ; 11, 27 ; 25, 12...) qui annoncent toujours ce qui suit, nous devons pareillement voir ici la proclamation, non de ce qui précède, mais de ce qui va être raconté (2). Or, l'auteur décrit ce qui s'est passé *sur la terre* (2, 5-7), puis *en Éden* (2, 8-3, 24) et, de nouveau, *sur la terre* (4, 1-26). Le premier acte important de la tragédie humaine s'étant déroulé au paradis et le second sur la terre, le titre devient clair, si nous concevons, de même que les anciens, le paradis dans les hauteurs célestes : « Voici l'histoire du ciel » (c'est-à-dire du paradis céleste) « et de la terre ».

De récentes découvertes établissent que le mot « Éden » a son équivalent dans la langue sumérienne. C'est le terme « Edin » ou « Edim » employé pour désigner ce qui « *est élevé* » ou « *le ciel* » (3).

(1) *Le ciel et la terre* désignent, il est vrai, l'univers entier ; mais aussi les deux parties intégrantes de ce même univers : la *partie supérieure* réservée à Dieu et aux élus, et la *partie inférieure,* demeure de la génération présente. Ce n'est pas une conception propre à un auteur sacré ou au peuple juif ; elle est commune à l'antiquité, nous le verrons encore.

(2) Cf. Hetzenauer, *Genesis,* 44.

(3) Arthur Ungnad, *Das wiedergefundene Paradies,* Breslau, 1923, p. 11. Dans cet opuscule, ayant paru après l'achèvement de notre travail, l'auteur émet le soupçon — justifié — que le terme biblique « Éden » doit posséder la même valeur que

Digitized by Google

L'Écriture dit encore que Dieu prit ÉNOCH (*Gen.* 5, 24). Où le transporta-t-il ? — Quand le terme local de l'enlèvement n'est pas indiqué, il est naturel d'ajouter qu'il le prit « *à Lui* » (1).

L'emploi de « laqah » ne permet guère d'en douter (*Ps.* 49 [48], 16 ; 73 [72], 24 ; II *Reg.* 2, 9-10). ÉLIE fut aussi emporté dans les cieux, sur un char de feu (II *Reg.* 2, 9-11).

On a interprété très souvent ce rapt des deux privilégiés au ciel dans le sens d'un enlèvement au paradis terrestre (2) ou dans la demeure de Dieu que l'on identifiait avec ce séjour des premiers parents.

Aux premiers siècles de l'ère chrétienne, soit les juifs (3), soit les chrétiens (4) identifient le paradis avec la JÉRUSALEM CÉLESTE, ou du moins le situent sur le même plan. Parfois, en effet,

le mot « ciel » : « In der Bedeutung « Höhe » = « Himmel », die es in der biblischen Schöpfungsgeschichte haben muss, ist es bisher noch nicht belegt, aber das ist sicherlich nur Schuld unserer mangelhaften Kenntnisse. Denn tatsächlich hat es ein Wort « edim » für « Himmel » im Sumerischen gegeben » (l. c.).

(1) Voir Bible CRAMPON ; HÉNOCH, 65, 2ss ; JEREMIAS, *Das alte Testament...*, 68. PODECHARD écrit : « Mais où cette vie promise au juste se déploiera-t-elle ? L'emploi du verbe « laqah » ne permet guère de douter que ce soit auprès de Dieu » (*Notes sur les Psaumes*, dans *Revue bibl.*, 1922, 16).

(2) « Et similiter etiam Enoch raptus est ad paradisum terrestrem, ubi cum Elia simul creditur vivere usque ad adventum Christi » (THOMAS, *Summa theol.*, IIIa, q. 49, a. 5 ad 2).

(3) APOC. BARUCH, § 4 ; HÉNOCH 38, 1 cf. 39, 6s ; IV ESD. 8, 52 ; 7, 26 ; 10, 54-59 ; 13, 36 ; TEST. DAN, § 5 ; TALMUD, *Chagiga*, 12b ; ZOHAR, II, 51a. Cf. ALLO, *Apocalypse*, 308 ; BOUSSET, *Religion des Judentums*, 328 ; SCHÜRER, *Geschichte des jud. Volkes*, 503. 536 ; GUNKEL, *Genesis*, 32s.

(4) CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Strom.*, IV, 26) ; ORIGÈNE (*In Luc. hom. 34 ; In Num. hom. 28) ;* CYPRIEN (*Testim.*, III, c. 16 cf. *De laude martyrii*, c. 21) ; EUSÈBE DE CÉSARÉE (*In Ps. 87* cf. *In Ps. 64* et *Demonstr. evang.*, IV, c. 12 ; VI, c. 15) ; ACTA S. PAMPHYLI MART. (dans EUSÈBE, *Hist. mart.*, c. 11) ; ATHANASE (*Epist. 43) :* HILAIRE (*Prol. in Ps.*, n. 11) ; BASILE LE GRAND (*Hom. in XL Mart.*, n. 28) ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*Or. in laudem Gorgoniae*, n. 6 cf. *Or. in laudem Basilii*, n. 70. 80) ; GRÉGOIRE DE NYSSE (*Or. in Christi resurr.*, I) ; AMBROISE (*De paradiso*, c. 1, n. 4) ; JÉRÔME (*In Ezech.* 28, 11ss) ; JEAN CASSIEN (*Coll.*, I, c. 14) ; CYRILLE D'ALEXANDRIE (*De ador. in spiritu et verit.*, VI) ; SÉDULIUS (*Carmen pasch.*, I, 282ss cf. I, 55ss ; II, 1ss ; V, 229s.); MACAIRE D'ÉGYPTE (*Hom. 46*, n. 3) ; GRÉGOIRE LE GRAND (*Hom. VIII, in Ezech.*, n. 5 cf. *Dial.*, IV, c. 1) ; CASSIODORE (*In Ps. 141.* cf. *In Ps. 121) ;* FORTUNAT (*De vita s. Martini*, III, 510ss. cf. *Miscell.*, V, c. 1) ; GERMAIN DE CONSTANTINOPLE (*In Dormit. B. M.*, III) ; EUTHYMIUS DE ZIGABÈNE (*In Ps. 15) ;* HAYMOND DE HALBERSTADT (*Homil. de temp.*, 69 cf. *De variet. lib.*, I, c. 17) ; ALCUIN (*In Eccl.* 3, 18ss cf. *In Apoc.* 3, 12, l. II)...

Pour ce qui concerne la LITURGIE, voir *Études*, pp. 136-138.

Parmi les apocryphes, citons les SECRETS D'ÉNOCH, 55, 2 cf. 9, 2 ; l'APOCALYPSE DE PAUL, 29 cf. 45 ; celle de JEAN, 17 cf. 25...

Pour la représentation de la Jérusalem ou du paradis céleste dans la décoration des églises chrétiennes, consulter WILPERT, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchl. Bauten*, Freiburg i. B., II, 595, 1066ss ; III, pl. 42-44.

Digitized by Google

le paradis est distinct partiellement de la cité divine (1). De même que Jérusalem n'était pas simplement la terre de Chanaan, ainsi la Jérusalem céleste n'est pas en tout identique à la terre céleste, au paradis. C'en est la capitale, le sanctuaire, la citadelle élevée, la résidence royale.

Ce paradis est au ciel et cette Jérusalem porte le nom de *céleste*. Cette cité *descend du ciel,* d'auprès de Dieu ; elle possède le temple ou le sanctuaire de la Divinité ; elle est la demeure de Dieu et de l'Agneau. Elle est décrite par S. Jean avec des images ou des termes qui rappellent l'Éden. Elle est en haut (cf. *Gen.* 2, 4 ; *Apoc.* 21, 2 ; *Ez.* 28), bâtie sur une montagne élevée, la Sion céleste (*Apoc.* 14, 1s ; cf. *Ez.* 28, 14). Elle est la cité sainte de la paix que les profanes n'ont pas le droit d'habiter (*Apoc.* 21,4. 8 ; cf. *Gen.* 3,14. 22ss), la tente de Dieu, où il converse avec les hommes (*Apoc.* 21,3 ; cf. *Gen.* 2,16. 18 ; 3,8), essuie les larmes de leurs yeux, écarte la mort à jamais (*Apoc.* 21,4 ; cf. *Gen.* 3,22). Elle brille de la gloire divine ; elle est bâtie de pierres précieuses et ornée de diamants (*Apoc.* 21,18s ; cf. *Ez.* 28,13 ; *Gen.* 2,16.18ss ; 3,8). Là, jaillit un fleuve ou une source d'eau de la vie (*Apoc.* 22,1 ; 7,17 ; cf. *Gen.* 2,10) ; de part et d'autre sont plantés des arbres de vie qui donnent douze fois leurs fruits et dont les feuilles servent à la guérison des nations (*Apoc.* 22, 1s ; cf. *Gen.* 2,9).

L'Eden et le ciel étant un seul et même lieu, il sera permis de rapprocher la chute du *grand dragon,* du *serpent antique*, tombant du ciel, à l'occasion de sa lutte avec la Femme (*Apoc.* 12,1-17), avec celle du serpent qui séduisit Ève, fut maudit et condamné à manger *la poussière* (2) de la terre (*Gen.* 3,14). L'allusion de S. Jean devient, de ce chef, exacte et saisissante (3).

Telle est donc la cité céleste, *la Jérusalem d'en haut,* qui *est libre* (*Gal.* 4,26 ; cf. *Gen.* 2,4 et page 561), *notre mère,* demeurée longtemps *stérile* ou *délaissée*, car le péché l'a privée

(1) Apoc. Baruch, 4, 1-3 ; Apoc. Pauli, l. c.

(2) עפר est pris métaphoriquement comme symbole de l'humiliation (*Job* 2, 12; 16, 15 ; 42, 6) ; en poésie, il a la même signification que בור . שחת (*Job* 7, 21 ; 10, 9 ; 17, 16 ; 20, 11...) ; c'est un euphémisme pour fumier (*Ps.* 113 [112], 7); c'est la nourriture des enfers (cf. descente d'Istar aux enfers ; Feldmann, *Paradies u. Sündenfall,* 40 ; Jeremias, *Das alte Testament...*, 97.670). Manger la poussière, c'est ramper sur notre terre (cf. *Gen.* 2, 7; 3, 19).

(3) La lutte du serpent avec la femme ou une divinité, la défaite ou la chute du dragon, précipité dans les régions inférieures, se retrouvent dans les traditions des Babyloniens, des Iraniens... Cf. Allo, *Apocalypse,* 168s. Il faudrait rapporter ici les textes bibliques *Job* 26, 12s ; *Ps.* 89 [88], 11s.; *Ps.* 74 [73], 13 ; *Is.* 51, 9s ; cf. Jeremias, *op. cit.*, 59 ; Duhm, *Psalmen,* 195.221.

Digitized by Google

de ses enfants (*Gal.* 4.27 ; cf. *Gen.* 3.22sss) ; *patrie du ciel*, notre terre d'origine, d'où nous avons été bannis, cette patrie que les patriarches recherchaient, confessant *qu'ils étaient étrangers et voyageurs sur la terre* (*Hébr.* 11.14ss). C'est *le paradis de Dieu* (*Apoc.* 2.7 ; cf. *Ez.* 28.13), où est planté *l'arbre de vie* (*Apoc.* 2.7 ; cf. *Gen.* 2.9), où le vainqueur recevra *la couronne de vie* (*Apoc.* 2.10), la manne cachée (*Apoc.* 2.17) ; c'est la demeure de Dieu et des élus (*Apoc.* 21.2-22.5). Bien que la splendeur de la Jérusalem de Jean l'emporte sur celle de l'Éden, il est pourtant aisé de découvrir, à la base de la cité divine, le jardin de délices.

Cette identification de la Jérusalem céleste avec la demeure de Dieu et le paradis d'Adam n'est ni une création de Jean ni une idée qui lui soit personnelle : c'est une conception assez courante aux siècles de l'ère chrétienne, antérieure même au siècle apostolique.

Est-elle déjà connue à l'époque prophétique de l'A. T. ?

Si nous examinions les textes qui s'y rapportent dans l'Ancien Testament avant de rechercher le sens des passages néotestamentaires, si nous ne tenions aucun compte du lien intime qui rattache les conceptions postérieures aux antiques idées, nous pourrions, à la rigueur, interpréter plusieurs de ces textes d'une manière allégorique sous tous les rapports ; p. ex., *ce fleuve qui réjouit la cité de Dieu* (*Ps.* 46 [45],5) pourrait n'être qu'une métaphore pour décrire la fécondité de la cité divine ou l'abondance des faveurs célestes. Mais n'est-elle vraiment, sous la plume de l'écrivain sacré, qu'une expression purement métaphorique ?

Étudions-nous ce texte et autres similaires à la lumière des conceptions plus récentes et communes dont ils sont l'une des sources, nous leur découvrirons une portée plus vaste et une signification plus exacte.

A cet effet, prenons le premier siècle comme point de départ ; partons de cette conception assez générale alors d'après laquelle l'Éden est confondu avec la Jérusalem céleste qui en est une amplification allégorique.

Nous ne disons pas que toute la description johannique de la Jérusalem divine soit à prendre au sens propre. Bien qu'il soit difficile de tirer le cordeau entre le domaine de la réalité et celui de l'allégorie, nous pouvons affirmer cependant que *la Jérusalem céleste n'est pas, pour les auteurs des premiers siècles, une cité*

Digitized by Google

purement idéale ou totalement allégorique. Première déduction à retenir.

Juifs et chrétiens ont cru fermement à la réalité de l'Éden. La plupart ont admis une réalité matérielle ; les Alexandrins l'ont spiritualisée, mais réalité quand même (1). On tenait donc à l'existence réelle du jardin de Dieu, du fleuve et de ses canaux, des arbres et des fruits de l'Éden.

C'est encore un fait que l'on a, très souvent, situé cet Éden au ciel et qu'on l'a identifié aussi avec la Jérusalem céleste. Par conséquent ces éléments de la description de la cité divine tirés de l'histoire du paradis, que l'on a *considérés comme réels,* ne sont pas, pour les anciens, des traits allégoriques purs et simples. Jean, parlant du fleuve de la Jérusalem céleste, n'a pas en vue un fleuve tout à fait imaginaire, il vise le fleuve paradisiaque. Les arbres de la cité divine, l'arbre de la vie, les fruits de ces arbres ne sont pas des objets purement allégoriques, ce sont ceux de l'Éden auxquels il est fait allusion.

Deuxième fait digne d'attention : cette Jérusalem est censée *préexister auprès de Dieu, au ciel.* Ce n'est pas une réalité que Dieu créera seulement à la suite du jugement ; non, elle existe déjà (*Apoc.* 2, 7 ; 3, 12 ; c. 7; 14, 1ss ; 21, 2ss ; *Hén. éth.* 90, 28-32 ; *Bar. syr.* 4, 2-6 ; IV *Esd.* 7, 26 ; 10, 27ss. 54... ALLO, *Apoc.,* 308). A la fin des temps, elle descendra du ciel et prendra la place de la Jérusalem terrestre, de la terre que l'on voit disparaître devant la colère du divin Juge (*Apoc.* 21, 1ss).

Il nous faut donc distinguer trois villes ou trois aspects différents de Jérusalem.

Il y a tout d'abord *la Jérusalem terrestre*, temporaire et provisoire. Elle renferme dans son sein des justes et des pécheurs ; elle fera place à la ville sainte et éternelle des derniers temps.

Nous avons en outre la *Jérusalem céleste,* type et original parfait de celle d'en bas. Elle préexiste auprès de Dieu ; elle est identique, en partie, à la demeure primordiale des premiers parents ; elle est considérée comme la demeure actuelle de Dieu, de ses anges et des esprits des justes jusqu'au jugement.

Enfin la *Jérusalem* que nous appelons *finale.* Celle-ci, de par sa nature et son origine, n'est pas distincte de la Jérusalem céleste. Elle n'est autre chose que le paradis céleste descendu —

(1) Voir *Études,* p. 127.

Digitized by Google

de quelque manière — sur la terre ; c'est la Jérusalem céleste ayant pris la place de la cité terrestre ; elle sera le séjour éternel du bonheur parfait des justes ressuscités comme aussi de l'Agneau divin et de Dieu lui-même.

Les prophètes de l'A. T. possèdent déjà les éléments essentiels de ce triple aspect de Jérusalem.

Il est hors de doute que la *cité terrestre* leur est connue.

Il est clair aussi que la *Jérusalem finale* est l'objet fréquent de leurs oracles. Elle se confond avec la Jérusalem messianique dont elle est la phase dernière, définitive et éternelle. Ils la décrivent avec des images, des symboles, des expressions (1) qui se rattachent soit au paradis terrestre soit à la Jérusalem céleste de S. Jean. Ils prédisent la création d'une nouvelle terre (*Is.* 65,17 ; 49,11ss... *Ez.* c. 40-48 (2) ; *Joel* 4,17ss ; *Jer.* 4, 23-28 cf. 31,12ss et 32,37ss ; 33,14ss...) et d'une nouvelle Jérusalem (*Is.* 65,18 ; *Ez.* 48,30ss ; 40,2 ; *Joel* 4,16s. 20s), édifiée sur la plus haute des montagnes (*Is.* 2,2 ; *Mich.* 4,1ss ; *Ez.* 40,2). La terre de Chanaan sera semblable au jardin de Dieu, à l'Éden (*Is.* 51,3 ; *Ez.* 36,35) ; il y aura un fleuve d'eau de la vie qui prendra sa source sur la montagne sainte où le temple est bâti (*Ez.* 47,1ss. 9ss ; *Joel* 4,18 ; *Zach.* 14,8), des sources d'eau du salut (*Is.* 12,3) (3), des arbres portant des fruits de vie (*Ez.* 47,12). Cette nouvelle terre sera le séjour éternel de Dieu, du Prince et des sujets du royaume messianique (*Ez.* 44,2ss ; c. 47.48 ; *Is.* 2,2ss ; 35,2... *Joel* 4,16ss...) où règnera la paix paradisiaque (même parmi les bêtes, *Is.* 11,6ss ; 65,25...).

Selon la description prophétique, la cité nouvelle de Jérusalem n'est autre chose que la cité terrestre, ainsi que la terre dont elle est le centre, transformée en un jardin de délices ; c'est, pour parler avec l'Apocalypse, la Jérusalem céleste descendue d'auprès de Dieu. De la représentation allégorique qu'ont esquissée les prophètes de la Jérusalem messianique l'on peut conclure au tableau qu'ils se faisaient de la cité idéale qui n'est, comme dans S. Jean, qu'une amplification imagée de l'Éden antique (conception d'ailleurs commune aux grands peuples de l'antiquité).

(1) Il est indifférent, pour l'heure, de savoir si cette description est à prendre à la lettre ou au sens allégorique. Il s'agit ici de connaître la manière dont les prophètes *se représentaient*, concevaient ou décrivaient la Jérusalem messianique. En somme, ils se la représentent comme S. Jean.

(2) Toute cette vision se rapporte aux temps messianiques (cf. Knabenbauer, *In Ezechielem*, 406, 409, 500, 517).

(3) Cf. Knabenbauer, *In Isaiam*, 292s.

Digitized by Google

Pourquoi la nouvelle Sion sera-t-elle fondée dans l'antimoine et les saphirs ? Pourquoi sera-t-elle bâtie avec des rubis et toutes sortes de pierres précieuses ? — Parce qu'on la conçoit comme la copie fidèle de la cité idéale qui est ainsi construite (Cf. *Is.* 54,11ss ; *Tob.* 13,21s ; *Apoc.* 21,18ss.). Pourquoi un fleuve d'eau de la vie, des arbres de vie, des torrents de lait et de miel, des fleuves de vin et d'huile dans la terre future de Chanaan ? — Parce que l'on se représente la terre divine ainsi féconde et que la Palestine deviendra un Éden (cf. *Joel* 4,18 ; *Amos* 9,13ss ; *Ez.* 40-48). Pourquoi la Jérusalem nouvelle sera-t-elle édifiée sur la plus haute des montagnes terrestres ? — Parce que la Jérusalem céleste domine toutes les montagnes.

Les prophètes, lorsqu'ils dépeignaient la constitution, la beauté, la fécondité du royaume messianique, avaient dans leur esprit le type, l'idéal d'une terre nouvelle, d'une Jérusalem messianique. Ce sont les mêmes expressions, plutôt les mêmes traits essentiels qui reviennent sous leur plume ; ce sont les mêmes matériaux avec lesquels Jean construira sa Jérusalem céleste ou finale. A la base de cette cité allégorique, il y a un fond commun d'images, un canevas unique sur lequel on a brodé pour décrire la Jérusalem future : c'est l'Éden des premiers temps.

Recherchons maintenant si les prophètes ont, à l'instar de S. Jean, localisé cette cité idéale, cet Éden-type *au ciel*.

En partant des siècles chrétiens nous rencontrons ÉZÉCHIEL. Il s'exprime ainsi dans sa complainte sur le roi de Tyr (28, 12-16) :

12. « *Ainsi parle le Seigneur Iahvé :*
Toi, sceau de l'édifice (ou de la perfection),
Plein de sagesse et parfait en beauté,
13. *Tu étais en Éden* (1), *dans le jardin de Dieu ;*
Tu étais couvert de toutes sortes de pierres précieuses...
14. *Toi, chérubin oint* (2), *(tu en étais) le protecteur,*

(1) On pourrait, absolument parlant, traduire par « dans les délices », comme la Vulgate. Mais Ézéchiel prend ailleurs « Éden » comme nom propre de lieu (cf. 31, 9. 16. 18 ; voyez aussi 31, 8 ; *Is.* 51, 3). En tous cas, l'expression parallèle « jardin de Dieu » est l'équivalent de « paradis terrestre » (cf. 31, 9. 8 ; *Is.* 51, 3).

(2) D'après les *LXX* et *Pesch.* qui ont « avec le chérubin », BERTHOLET corrige ainsi le reste du verset : « Mit den Keruben pflegtest du trauten Verkehr » (*Hesekiel*, 149). — Il n'y a pas de raison, semble-t-il, de délaisser le texte hébreu. En effet, selon la *Genèse* (c. 3), le chérubin (ou les chérubins) n'est proposé à la garde du paradis qu'après l'exil du premier homme. Dans la première intention de Dieu, c'était Adam qui devait être le *gardien* et le jardinier de l'Éden (*Gen.* 2, 15). Et il

Digitized by Google

Je t'avais placé sur la sainte montagne de Dieu,
Tu étais, tu marchais au milieu des pierres de feu (1).

15. *Tu étais parfait dans tes voies*
Dès le jour de ta création jusqu'à ce que l'iniquité se trouva en toi.

16. *En multipliant ton trafic, ton intérieur s'est rempli de violence,*
Tu as donc péché et je t'ai chassé, comme profane, de la montagne de Dieu.
Et je t'ai exilé, chérubin protecteur (2), *du milieu des pierres de feu* ».

Le prophète dépeint la brillante situation ou l'opulence du roi de Tyr (v. 12-14) et la déchéance de son état primordial (v. 15-19). Pour illustrer la splendeur première du prince, le prophète le compare à un être « plein de sagesse et parfait en beauté » (v. 12), « couvert de pierres précieuses » (v. 13), que Iahvé lui-même (v. 12) avait placé sur la sainte montagne (v. 14) ; le roi était semblable au chérubin protecteur de ce saint lieu (v. 14).

La chute du prince est comparée à la chute de ce chérubin du haut de la sainte montagne (v. 16).

A quel récit, Ezéchiel fait-il allusion dans cette complainte ?

Il mentionne expressément *l'Éden, le jardin de Dieu*. C'est un lieu très connu des Hébreux, si bien que les expressions גן אלהים . גן יהוה . עדן n'ont pas besoin d'article déterminatif (cf. *Gen.* 2, 15 ; 3,23 ; 13, 10 ; *Is,* 51, 3 ; *Ez.* 36, 35 ...). Non content de citer le nom d'Éden, il fait encore d'autres allusions au récit génésiaque du paradis. Il parle d'un *chérubin* (Cf. *Gen.* 3,24) oint pour *protéger* ou garder le saint lieu (Cf. l. c.). Le séjour de ce chérubin est un *lieu saint* d'où le pécheur est chassé (cf. *Gen.* 3,23 avec *Ez.* 28,16). Ce séjour est mis en relation intime avec les *pierres de feu* (v. 14. 16 cf. la flamme de feu à l'entrée du paradis, *Gen.* 3,24 ; KNABENBAUER, *In Ezechielem,* 291). L'être qui marchait (התהלך v. 14, cf. *Gen.* 3,8) au milieu des pierres de feu fut, non pas engendré,

n'est dit nulle part qu'il conversait avec les chérubins. Voyez encore plus loin, page 569.

(1) Probablement les étoiles (cf. TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, II, c. 10 ; BOUSSET, *Religion des Judentums*, 324) ou les anges (cf. JÉRÔME, *In Ez.* 28, 11ss).

(2) Correction de Bertholet : « Und es verstossen dich die Kerube, mit denen du verkehrt » (*op. cit.*, 152).

Digitized by Google

mais *créé* (v. 13. 15 ; cf. *Gen.* 2,7 ; 1,27) dans un état de *perfection* (v. 15), de *sagesse* et de *beauté* (v. 12. 17) comme on peut le supposer dans les premiers habitants de l'Éden, formés par les mains du Créateur et à l'image de Dieu.

Avec qui faut-il identifier cet être sublime ? avec Adam ou un chérubin ? — Pas avec ce dernier. Jamais, il n'est dit dans l'A. T. qu'un chérubin ait été chassé de l'Éden ou soit tombé de la montagne de Dieu (cf. v. 16) ; au contraire, ce sont des chérubins qui, selon l'Écriture (*Gen.* 3,24), gardent l'entrée du jardin de délices, après la chute du premier homme. Il faudrait alors supposer que l'un d'eux se serait mal acquitté de sa tâche (1), mais de cette négligence, aucun vestige, non plus, dans les livres sacrés !

Que ce chérubin soit le premier homme, Adam, l'allégorie devient claire. Adam, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, peut être appelé le *sceau de l'édifice, de la perfection ou de la ressemblance* (*signaculum similitudinis, Vulg.*, *LXX ;* cf. *Gen.* 1,26). C'est Adam qui fut chassé de l'Éden à cause de son orgueil (cf. v. 17). C'est lui qui, dans la première intention de Dieu, devait être le gardien ou le chérubin protecteur de l'Éden (*Gen.* 2, 15). Ce n'est qu'après avoir manqué à son devoir, qu'il fut remplacé par d'autres chérubins (de là le nom de chérubin donné par Ézéchiel au gardien du jardin de Dieu, v. 14. 16).

Aussi plusieurs commentateurs voient à la base de cette complainte le récit génésiaque de la chute d'Adam (2). L'allégorie est claire, naturelle et saisissante si la ruine du roi de Tyr est comparée à celle du premier homme, chassé de l'Éden.

Cet Éden, ce jardin de Dieu (28, 13) *est-il*, dans la pensée du prophète, *identifié avec la montagne de Dieu* des v. 14 et 16, abstraction faite encore du site local ou de la réalité objective de ces lieux ? — Oui.

Le texte n'offre pas le moindre indice d'une distinction entre l'Éden et la montagne de Dieu ou d'un changement de lieu du roi

(1) Cf. BERTHOLET, *Hezechiel*, 150.

(2) BOUSSET, *Religion des Jud.*, 324ss ; JEREMIAS, *Das alte Testament...*, 77, 81 ; BERTHOLET, *Hesechiel*, 148ss ; KRAETZSCHMAR, *Das B. Ezechiel*, 216 ; LOISY, *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, 96, 233ss ; TOBAC, *Prophètes d'Israël*, II-III, 394 ; Hommel, Cornill, Cheyne, Dillmann, Gressmann, Gunkel, Nikel, Sellin, Tennant, Zimmern (dans FELDMANN, *op. cit.*, 99, note 3). KNABENBAUER y découvre au moins des allusions paradisiaques (*In Ezechielem*, 289ss).

Digitized by Google

de Tyr, quittant l'Éden pour arriver au sommet de la montagne sainte. Bien au contraire. Le verbe *tu étais* (en Eden...), au parfait comme au v. 14, de même que *je t'avais placé* (sur la sainte montagne...) indiquent un état et une action simultanée, dans le passé. De plus, supposé que l'Éden fût un lieu inférieur ou terrestre, le prophète ne fait pas redescendre le roi coupable de la montagne divine en Éden, il le montre précipité par terre (v. 17). Enfin, Ézéchiel fait allusion, dans son récit, à la chute d'Adam, exilé de l'Éden ; par conséquent, en faisant choir le chérubin protecteur de la montagne sainte, il devait mettre cette montagne sur le même pied que l'Éden, d'où fut chassé le premier homme. La description (idéale ou non) du prophète présuppose l'identité de l'Éden avec la montagne de Dieu.

Autre question à résoudre : *Quelle est cette montagne sainte confondue avec le jardin de Dieu ?* Est-ce la montagne ou le roc sur lequel était bâtie la ville de Tyr, pouvant être appelée un Éden sous quelque rapport ? ou bien la montagne sainte de Sion qui portait la ville de Jérusalem sur ses flancs ou encore la montagne céleste de Dieu ? Ce sont ici les trois cas possibles.

Dans notre allégorie, il ne peut être question de *la montagne de Tyr* qui, à cause des sanctuaires de la ville, pourrait être qualifiée de « sainte ». Un prophète hébreu et les lecteurs auxquels il s'adressait pouvaient-ils concevoir que Iahvé lui-même (v. 12), pour exalter une créature, comparable à Adam pour sa splendeur, son opulence et sa sagesse, la plaçât dans un sanctuaire d'idoles, lieu abominable, séjour de dieux vains et impuissants aux yeux des Hébreux et de Dieu ? Même dans une allégorie, c'était une supposition inadmissible. Autre raison. Cette montagne de Dieu sur laquelle le prophète voit le chérubin protecteur est si sainte qu'elle ne supporte pas longtemps la présence d'un pécheur ou d'un profane. Celui-ci est chassé dès que l'iniquité se trouve en lui. Et ici, ce n'est pas la montagne qui est profanée ou devenue profane, mais c'est le chérubin qui est réputé vil et profane par Iahvé (v. 16) et, pour cette raison, il est rejeté du lieu saint. Le prophète dira, par contre, des sanctuaires de Tyr qu'ils ont été profanés (28, 18) et disparaîtront avec la ville (26, 4. 14), par le feu (28, 18). Mettons encore que la ville puisse être comparée à un jardin de délices, la montagne sainte d'où le chérubin a été chassé, ne peut s'appliquer à la montagne, mieux au rocher (1), sur lequel était bâtie la ville de Tyr.

(1) C'est ainsi qu'Ezéchiel appelle les fondements de Tyr (צחיח cf. 26, 4. 14).

Digitized by Google

Ce n'est pas non plus *la montagne sainte de Sion*, où Iahvé avait, sur terre, sa demeure au milieu d'Israël. Ézéchiel identifie la montagne sainte de Dieu avec l'Éden, le jardin de Dieu. Or, la montagne de Jérusalem n'était pas considérée comme l'Eden antique, surtout au moment où le prophète prononçait son oracle contre Tyr. Jérusalem avait été ravagée par les ennemis et elle allait, encore une fois, être radicalement détruite par Nabuchodonosor. Aux jours du Messie, il est vrai, Chanaan sera un jardin de délices, comme un paradis. Mais ce paradis n'existant pas à l'époque du prophète, il ne pouvait être la résidence du roi de Tyr dont il est dit : « Tu *étais* en Éden... »

Cette montagne de Dieu sera donc la montagne céleste, la demeure divine. C'est là-haut que le chérubin marchait au milieu des pierres de feu (très probablement les étoiles); c'est la demeure sainte par excellence d'où tout être impur est exclu, d'où le chérubin prévaricateur a été précipité par terre (על-ארץ v. 17). L'Éden, étant confondu avec cette montagne divine, est censé être dans les cieux.

Quand on affirme de la montagne de Dieu qu'elle est une seule et même chose avec l'Éden, peut-être cette identification n'a-t-elle que la valeur d'une comparaison ? La demeure divine serait *semblable* au jardin de délices, pas plus ! — Non. Il serait singulier de comparer la beauté de la demeure divine, la plus élevée, la plus magnifique de toutes, avec la beauté d'un lieu inférieur, avec celle de l'Éden, qui, dans cette supposition, ne serait que la demeure de l'homme. On a le droit de comparer la fécondité de la région de Sodome avec celle du jardin de Iahvé (*Gen.* 13, 10) et on en relève la valeur. Mais on ne pourrait illustrer la splendeur de l'Éden en la mettant en parallèle avec celle d'une région inférieure, avec celle de la Pentapolis, — à moins de montrer combien elle l'emporte sur celle-ci. Il n'est donc pas vraisemblable qu'Ézéchiel ait comparé la demeure de Iahvé à l'Éden, dans le cas où ce séjour ne serait pas un avec celle-là.

Ne se pourrait-il pas que toute *l'allégorie d'Ézéchiel fût une pure fiction de son esprit ?*

Ce procédé littéraire, de fait, n'est pas inconnu du prophète. Lisez la superbe allégorie du navire représentant la ville de Tyr. — Autre chose dans notre complainte. L'auteur ne crée pas de toutes pièces les éléments de son allégorie. Il se sert d'un récit historique et de l'un ou l'autre élément traditionnel relatifs à la chute d'Adam ou à la constitution de l'Éden (1).

(1) Par ex., l'idée de la montagne sainte de Dieu inséparable de l'Éden.

Digitized by Google

Il compare la splendeur du roi de Tyr à celle du premier homme, placé en Éden, sur la montagne de Dieu et la chute du prince à celle d'Adam.

En tant qu'il fait *du roi de Tyr* un être couvert de pierres précieuses, un gardien de l'Éden, marchant au milieu des pierres de feu, et tombant du haut de la montagne sainte, Ézéchiel reste dans le domaine de la fiction. Mais dans la mesure où il présuppose l'histoire paradisiaque de la chute, il rentre dans le champ de l'histoire. De même que Jésus-Christ a pu se servir d'un événement historique pour en faire le sujet d'une parabole, ainsi le prophète a utilisé le récit de la chute pour illustrer la ruine de Tyr.

Malgré le caractère historique du récit de la chute, on pourrait s'imaginer encore qu'Ezéchiel ait modifié, à son gré, le site de l'Éden et l'ait, arbitrairement, élevé dans les airs ! — Même dans ce cas, Ézéchiel admettrait la possibilité idéale d'un tel site. Le fondement d'une allégorie doit demeurer rationnel. Par exemple, le prophète, dans son allégorie du navire, ne le suppose pas voguant dans les airs, mais sur la mer. En situant le jardin de Dieu ou la montagne sainte au ciel, il reconnaît au moins la possibilité d'un tel site. Mais il y a plus. Nous savons que les Hébreux se représentaient la montagne ou la demeure de Dieu au ciel, que les siècles postérieurs ont situé l'Éden *historique* dans les hauteurs célestes, qu'ils ont identifié partiellement la Jérusalem céleste ou la demeure de Dieu avec l'Éden. Nous n'avons donc — à moins de preuves contraires qui n'existent pas ! — aucun motif suffisant de voir une autre *conception* chez Ézéchiel et nous avons le droit de la faire rentrer dans le cadre des conceptions postérieures qui plongent leurs racines dans le passé. L'Éden d'Ézéchiel était identifié avec la demeure de Dieu, bâtie sur la montagne céleste, étant le modèle d'après lequel sera restaurée la terre et la capitale de Chanaan (*Ez*. 36, 35), nous confondrons aussi la cité idéale que le prophète contemple en esprit sur une montagne très élevée (40, 2) et qui prendra la place de Jérusalem avec la Jérusalem céleste ou l'Éden divin. Nous avons alors accord parfait des symboles, des images, des expressions d'Ézéchiel avec la description traditionnelle de la Jérusalem céleste.

Ceci admis, nous saisirons bien mieux la portée des expressions dont usent les prophètes pour décrire la maison de Dieu (1).

(1) Par ex., *Is*. 33, 17-22. Jérôme, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, Eusèbe, Haimo, Sanctius, Forerius, Maldonat, Osorius, Lapide, etc. (Knabenbauer, *In*

Digitized by Google

Si nous retenons que *la terre messianique est bâtie à l'image et à la ressemblance de la terre céleste,* nous trouverons dans les PSAUMES (des fils de Coré et de David) des allusions à l'Éden. Bien souvent le psalmiste (1) a en vue la Jérusalem terrestre des temps messianiques, comme parfois aussi la demeure céleste de Iahvé. La terre future étant une *copie fidèle de la demeure divine,* il sera permis de voir dans ces descriptions une allusion du moins à la ville ou à la demeure de Dieu. De fait, on se sert des images ou des expressions consacrées ou des symboles traditionnels se rapportant à l'Éden céleste.

C'est *la ville de Dieu dont on a dit des choses glorieuses* (*Ps.* 87 [86], 3) ; c'est *la cité du grand Roi* (*Ps.* 48 [47], 3), édifiée *sur la montagne de Sion* (l. c.), montagne élevée et lointaine (2). *Un fleuve,* (plutôt) *ses canaux réjouissent la cité de Dieu* (*Ps.* 46 [45], 5 ; cf. *Is.* 33,21 ; *Gen.* 2,10). Là, auprès de la Divinité, le juste (*Ps.* 11 [10], 7 ; 140 [139], 14...) trouvera *la source de la vie* (*Ps.* 36 [35], 9 ; cf. *Apoc.* 7,17 ; 22,1 ; *Ez.* 47,9) et il s'abreuvera *au torrent de délices* (*Ps.* 36 [35], 9 ; « Éden ») de sa maison, *aux délices éternelles* (*Ps.* 16 [15], 11) ; *il sera racheté de la puissance du schéol* (*Ps.* 49 [48], 16 ; cf. PODECHARD, *Notes sur les Psaumes,* dans *Revue biblique,* 1922, 5ss) et transporté *dans la lumière* (*Ps.* 49 [48], 20 ; cf. PODECHARD, l. c.). *Il verra Dieu* (*Ps.* 84 [83], 8) et *il possédera la terre à jamais* (*Ps.* 37 [36], 11. 18. 29) (3).

Il ne sera donc pas téméraire de supposer chez le psalmiste qui se représente la demeure ou le sanctuaire de Dieu *au ciel* (*Ps.* 11 [10], 4 ; 18 [17], 10 ; 20 [19], 7...) et décrit la terre messianique à l'instar d'un paradis, l'identification de la cité divine avec l'habitation première de l'homme, — conception existante à l'époque des prophètes.

S. Paul voit cette conception d'une cité céleste régner déjà du

Isaiam, I, 578s) ainsi que le ZOHAR (II, 65b) interprètent ce passage de la Jérusalem céleste. Et l'application en devient aisée.

(1) Nous citons les psaumes où il ne peut être question de la Jérusalem ou de la Palestine contemporaine du psalmiste, mais où il s'agit *au moins* de la cité messianique et terrestre, — sinon céleste.

(2) Si le *Psaume* 48 [47] (v. 2-4) ne célèbre pas la Jérusalem céleste, il y est du moins donné à la cité terrestre de Sion une appellation qui ne convient parfaitement qu'à la cité d'en haut *(montagne de Sion, profondeurs du Septentrion* ou *cime cachée du ciel).* Cf. *Is.* 14, 13.

(3) La terre promise aux doux ou aux justes *pour toujours* est la terre future ou messianique (cf. DUHM, *Psalmen,* 106). Les SS. Pères y découvrent même la terre céleste. Cf. *Ps.* 37 [36], 34 ; ORIGÈNE, *Homil. V in Ps. 36,* n. 4 ; HILAIRE, *In Ps. 141,* n. 5 ; CYRILLE D'ALEX., *In Ps. 36.*

Digitized by Google

temps des patriarches. Ils cherchaient, dit-il, « *une patrie dans les cieux* » (*Hebr.* 11, 17). Dieu « *leur a préparé une cité* » (l. c.), « *ville aux solides fondements dont Dieu lui-même est l'architecte et le constructeur* » (*Hebr.* 11, 10).

Les auteurs sacrés font comprendre qu'Énoch et Élie furent enlevés de ce monde par Dieu ; les Hébreux ont interprété ces récits d'un ravissement au paradis d'Adam. Si le texte de la Vulgate (« translatus *in paradisum* », *Eccli.* 44, 16) indique, pour Énoch, le terme de son ravissement, c'est, en tous cas, une glose conforme à la tradition et à l'Écriture (1).

* * *

Résumons. *Le paradis,* séjour antique de l'humanité innocente, où les premiers parents conversaient avec le Créateur, a été considéré comme *la demeure de Dieu*. C'est *la patrie céleste* que recherchent les patriarches. A l'époque des rois, lorsque Jérusalem est le centre politique et religieux d'Israël, on conçoit l'Éden — à l'exemple des grandes nations — comme *le type préexistant et céleste de la Jérusalem d'ici-bas* : c'est *la Jérusalem d'en haut*. Celle-ci *descendra* des cieux *sur la terre,* aux jours du Messie ; elle prendra la place de la terre vieillie de Chanaan (ou bien, si elle demeure au ciel, elle sera le modèle achevé d'après lequel sera transformée la terre d'Israël). Voilà, pour les enfants d'Abraham, *le séjour éternel de bonheur*. Ce paradis, ni exclusivement spirituel, ni tout à fait matériel, réunira à la perfection ces deux caractères. Israël alors reviendra — et pour toujours — à l'âge d'or des origines.

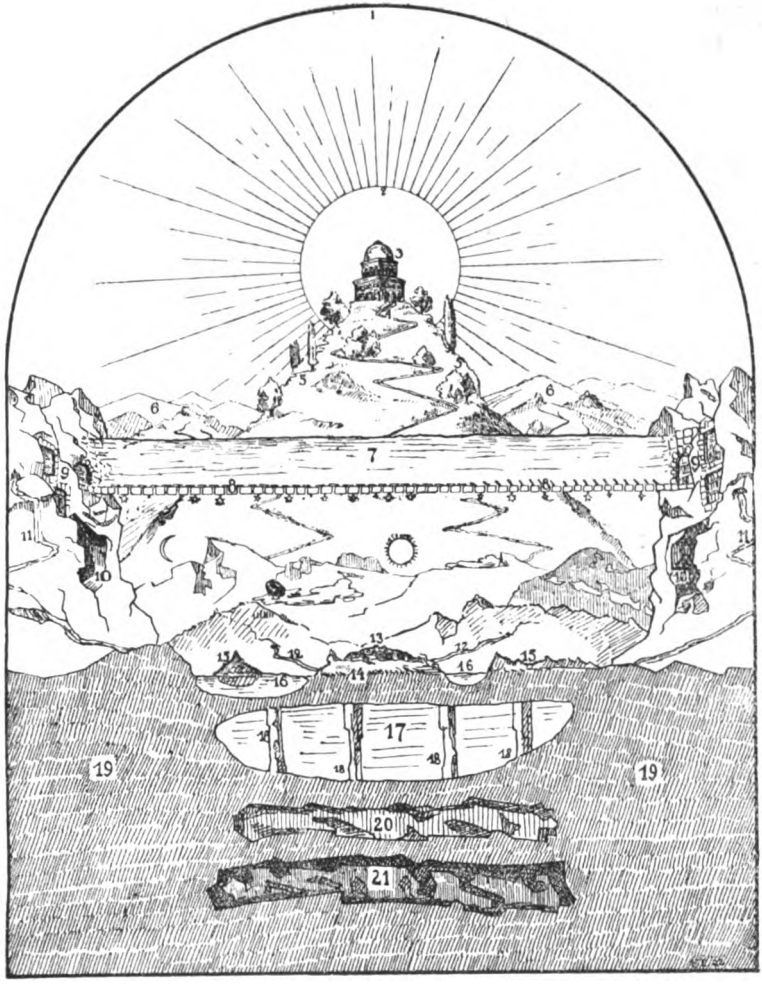
SIGNIFICATION DU MOT « CIEL » (PARADIS CÉLESTE).

Pour les Hébreux, l'Éden est au ciel. Qu'entendaient-ils par là ? — Pour répondre à cette question, essayons de restaurer la structure de l'univers, telle qu'ils se la représentaient. D'après l'auteur de la *Sagesse,* ils en avaient une (7,17).

Nous avons constaté que les écrivains de l'Ancien Testament, y compris, dans le Nouveau, l'apôtre S. Jean qui se meut, sans

(1) Dieu a pris ces deux justes — à Lui — pour qu'ils demeurassent auprès de Lui ; c'est l'interprétation traditionnelle des juifs. Or, la demeure de Dieu, pour eux, étant identique à celle des premiers parents, on comprend le texte actuel de l'*Eccli.*

Digitized by Google



L'UNIVERS SELON LES HÉBREUX

1. Le firmament voûté du ciel de Dieu (*Amos* 9, 6), *le ciel du ciel* (*Ps.* 148, 4).
2. *La lumière céleste* et *éternelle*, symbole ou vêtement de Dieu (*Ps.* 104 [103], 2).
3. *Le temple de la Jérusalem céleste* (*Apoc.* 14, 17; *Hebr.* 9, 24), bâti sur la montagne céleste de Sion (*Hebr.* 12, 22).
4. *Le fleuve d'eau de la vie* qui jaillit du trône de Dieu (*Apoc.* 22, 1).
5. *Les arbres de vie* plantés sur les bords du fleuve (*Gen.* 2, 9; *Apoc.* 22, 2).
6. *L'Eden*, le jardin de Dieu (*Gen.* 2-3; *Apoc.* 2, 7), la véritable terre des vivants où coulent le lait et le miel, l'huile et le vin (cf. *Amos* 9, 13; *Joel* 4, 18...).
7. *L'océan céleste*, au-dessus du firmament ou du ciel (*Ps.* 148, 4).
8. *Le firmament* étoilé ou le ciel de notre terre (*Gen.* 1, 8), muni d'ouvertures ou de portes pour la pluie et la rosée (*Gen.* 7, 11; *Ps.* 78 [77], 23).
9. *Les magasins* de la neige et de la grêle (*Job* 38, 22), les séjours de la lumière et des ténèbres (*Job* 38, 19), les réservoirs des vents (*Ps.* 135 [134], 7) et des nuages (*Eccli.* 43, 14).
10. *Les portes* d'entrée et de sortie *pour le soleil et la lune* (cf. *Ps.* 19 [18], 6s). Lors des orages, ils restent dans leurs demeures (*Hab.* 3, 11).
11. *Le Nil* et *le Gange* descendant des hauteurs célestes (cf. *Gen.* 2, 11ss).
12. *Le Tigre* et *l'Euphrate* apparaissant en Arménie (cf. *Gen.* 2, 14).
13. *Jérusalem*, capitale de la Palestine, nombril du monde (*Ez.* 38, 12).
14. *La terre*, plate, reposant sur la mer inférieure (*Ps.* 136 [135], 6).
15. Les extrémités du monde, *les îles des nations* (*Ps.* 72 [71], 10).
16. *La mer Méditerranée* et *la mer Morte* (*Ps.* 72 [71], 8).
17. *L'abîme inférieur* (*Deut.* 33, 13).
18. Les fondements ou *les colonnes de la terre* (*Ps.* 18 [17], 16).
19. *Les montagnes éternelles* ou les fondements de l'univers (*Prov.* 8, 25; *Ps.* 90 [89], 2) dans les flancs duquel est caché le schéol ou l'enfer (*Is.* 14, 19).
20. *Le schéol supérieur*, réservé au peuple de Dieu (*Gen.* 15, 15), le sein d'Abraham de l'Ancien Testament (TERTULLIEN; cf. *Luc.* 16, 23).
21. *Le schéol inférieur*, « le bôr », séjour des impies (*Ez.* 32, 21ss).

Digitized by Google

en dévier, dans l'orbite des Palestiniens, mettent à la base de leurs idées cosmographiques une seule et même structure de l'univers. Leur système, dont l'illustration ci-contre donne quelque idée approximative, satisfait, nous osons le croire, aux principales exigences des textes nombreux qui ont trait à la cosmographie du monde ; il résout les contradictions apparentes ; il se prouve de lui-même en s'appliquant aux passages de l'Ancien et du Nouveau Testament qui s'y rapportent. Les seuls écrits qui présupposent une conception plus moderne, ou l'insinuent seulement, sont ceux de S. Paul et de S. Luc (1).

Vu l'importance de cette conception antique pour la dernière partie de ce travail, nous nous étendrons un peu à ce sujet.

La maison immense que Dieu remplit de sa majesté est censée avoir la forme de l'habitation d'un riche oriental. Celle-ci comprend un *cellier,* chambre — souterraine ou non — à l'abri de la chaleur et privée de lumière (2) ; puis, *l'étage inférieur*, où l'air et la lumière ne pénètrent qu'imparfaitement par la porte (3) ; enfin *l'étage supérieur,* sur la terrasse duquel on dresse souvent une tente pendant la saison chaude : ici est aménagée la chambre haute, destinée aux fêtes, plus agréable, mieux ornée, voûtée parfois (4).

Dans la vaste demeure de Dieu nous pouvons aisément distinguer trois habitations superposées (5) : *le schéol* ou l'enfer, *la terre* et *le ciel.*

Le *schéol,* le cellier des âmes (promptuaria animarum, IV *Esd.* 4,41), l'enfer ou les enfers (inferna, inferus, inferi) est placé sous terre, dans le ventre de l'abîme ou de la mer, ne faisant qu'un avec les eaux inférieures (6). C'est la région de la mort, des ténèbres et de l'oubli, la demeure des défunts. Il est permis de faire dans le séjour des morts une séparation entre celui des justes et celui des impies ; l'enfer inférieur, c'est le *bôr* destiné aux incirconcis (*Ez.* 32,21 ss ; cf. *Gen.* 15,15 ; *Num.*

(1) Il se peut que S. Pierre, dans sa I!e Épitre, fasse une lointaine allusion au système helléniste (3. 5. 7. 10. 12).

(2) *Dictionnaire de la Bible,* VIGOUROUX, art. « Cellier », col. 397.

(3) *Op. cit.*, « Maison », col. 589.

(4) *Op. cit.*, « Cénacle », col. 399.

(5) « Tu ne te feras pas d'image taillée ni aucune figure de ce qui est *en haut* dans le ciel, ou de ce qui est *en bas* sur la terre ou de ce qui est dans les eaux *au-dessous de la terre* » (*Exod.*, 20, 4 ; cf. *Deut.* 5, 8 ; *Phil.* 2, 10 ; *Apoc.* 10, 6).

(6) « Qui descendra *dans l'abime ?* » (c'est-à-dire pour) « faire remonter le Christ d'entre les morts » (ou des enfers) ? (*Rom.* 10, 7 ; cf. *Job* 26, 5 ; *Apoc.* 20, 3. 13).

Digitized by Google

23,10 ; 16,28 ss) (1). Selon une autre conception, les bons seraient à droite et les méchants, à gauche, séparés les uns des autres par un abîme infranchissable (2).

Au-dessus du schéol, nous avons la *demeure des vivants* qui opèrent leur salut éternel (3). Ici alternent la lumière et les ténèbres, la chaleur et le froid, la joie et la souffrance.

La chambre haute de l'univers, c'est le *ciel de Dieu* (*Ps.* 115 [113], 16), le séjour de la vie, de la lumière, de la joie éternelles, demeure splendide où le Créateur reçoit somptueusement ses amis et les régale des biens de sa maison.

Très souvent l'univers est divisé en deux : le ciel et la terre (4). Dans ce cas, les auteurs comptent le schéol ou l'abîme qui le renferme avec la demeure des hommes ; ou bien, ils font abstraction des enfers lorsque ceux-ci n'ont rien à voir dans leur récit (*Deut.* 4, 26; *Apoc.* 5, 3 cf. 10, 6).

*
* *

Examinons en détail les trois parties de cette demeure mondiale.

Les FONDEMENTS et la CHARPENTE de l'univers (5) sont constitués par l'élément rocheux, par des montagnes gigantesques (6).

(1) TOBAC, *Les prophètes d'Israël*, II-III, 81 ; TERTULLIEN, *Adv. Marcion.*, IV, 34 (cf. D'ALÈS, *Théologie de Tertullien*, 2e éd., 131) ; *Hénoch* 22, 9 (cf. LAGRANGE, *Évangile de S. Luc*, 445).

(2) HIPPOLYTE DE ROME, *Adv. Graecos*, n. 1 ; cf. *Luc.* 16, 26.

(3) « *Le ciel*, c'est le ciel de Dieu, mais *la terre*, il l'a donnée aux fils de l'homme » (*Ps.* 115 [113], 16).

(4) « Au commencement Dieu créa *le ciel* et *la terre* » (*Gen.* 1, 1).

« Le monde est divisé en deux parties dont l'une est visible et l'autre, invisible. Ce qui est visible n'est que le reflet de ce qui est invisible » (ZOHAR, *Bereschit*, 39b). Cf. PHILON, *De mundi opificio*, I, édit. COHN, 5s.

Le monde d'en haut est présidé par l'Élu ; celui d'en bas est destiné aux pécheurs. Voir *Paraboles d'Hénoch*, dans LAGRANGE, *Messianisme*, 90.

C'est le monde présent et le monde à venir : העולם הזה . העולם הבא ; αἰὼν οὗτος, αἰὼν μέλλων. Cf. *Joan.* 12, 31 ; 14, 30 ; 16, 11... IV *Esd.* 7, 50 ; 8, 51 ; BOUSSET, *Relig. des Judent.*, 278ss.

Les Babyloniens ont une conception semblable ; cf. JEREMIAS, *Handbuch der altorient. Geisteskultur*, 30ss.

(5) Il est bon de noter que partout où les auteurs sacrés supposent une conception scientifique contraire aux résultats certains de la science moderne, l'inerrance biblique n'est pas en danger. Poursuivant un but religieux, ils n'ont pas l'intention d'*enseigner* que telle est la structure de l'univers ; ils ne font qu'*user* des idées scientifiques ou populaires en cours à leur époque.

(6) « Alors la terre fut ébranlée et trembla,
Les fondements du ciel furent secoués » (II *Sam.* 22, 8 ; cf. v. 16 ; *Ps.* 18 [17], 8. 16 ; *Eccli.* 16, 17).

Digitized by Google

Ces fondements ont dû être posés avant le ciel et la terre, donc à l'origine des temps, dès le commencement (*Prov.* 8, 25. 29 ; *Job* 38, 4. 6 ; *Ps.* 90 [89], 2), aussi sont-elles appelées montagnes antiques ou éternelles (*Hab.* 3, 6). Les unes supportent le firmament ou le ciel (II *Sam.* 22, 8 ; *Job* 26, 11) (1), d'autres, plus hautes encore, s'étendant au loin, élèvent leur cime au-dessus du firmament (2) : ce sont les montagnes célestes (3) et éternelles au sommet desquelles Dieu réside (*Apoc.* 14, 1 ; 21, 10). Celles-ci ne seront jamais ébranlées quand bien même les montagnes terrestres disparaîtraient de la scène du monde (*Apoc.* 16, 20 ; 20, 11s).

Caché dans les flancs de ces montagnes (4), à la racine, c'est-à-dire dans la partie inférieure de ces montagnes (*Jon.* 2, 7), il y a le *schéol,* recouvert des eaux de la mer qui porte notre monde habité (*Jon.* 2, 3-7).

Au-dessus du schéol (*Job* 7, 9 ; 26, 5), dans l'espace intérieur, bordé par une couronne de montagnes inaccessibles qui ferment l'horizon, s'étend LA TERRE que nous occupons. Elle est plate (5) et circulaire (6). Elle est établie sur l'abîme inférieur (7), y est consolidée au moyen de colonnes ou de

(1) Que le ciel soit soutenu par des montagnes, des colonnes ou des piliers, c'est une opinion que l'on retrouve chez les Égyptiens (JEREMIAS, *Das alte Testament*..., 24), chez les Chinois (ibid., 29), chez les Grecs (Atlas)... Le firmament du ciel repose sur l'extrémité de la terre (*Hénoch*, c. 18).

(2) Il y en a peut-être qui se figurent la terre céleste reposant avec ses montagnes sur l'océan céleste, sur le firmament ou sur le vide (*Job* 26, 7 ; voir plus loin), au-dessus de nos têtes. Cette terre céleste descendrait telle quelle à la fin des temps et prendrait la place de notre terre vouée à la destruction (*Apoc.* 21).

(3) Cf. ZOHAR, II, 109b.

(4) Le roi de Babylone est assimilé à « ceux qui descendent dans *les rochers du bôr* », du schéol inférieur (*Is.* 14, 19). — Dieu « créa la terre... Au-dessous d'elle une grande mer femelle, division de la mer mâle qui est dans le ciel. Cette terre est au-dessus de l'eau et, au-dessous de l'océan (Wqyânos) est un abîme effrayant, sous l'abîme une roche, dans la roche, le séol » (*Mystères du ciel et de la terre*, GRAFFIN et NAU, *Patrol. orient.*, I, 8).

(5) « L'aurore », en se levant, « saisit les ailes », c'est-à-dire les extrémités « de la terre » (*Job* 38, 13).

(6) « C'est lui qui trône au-dessus de l'*orbe* de la terre
Et ses habitants sont pour Lui comme des sauterelles » (*Is.* 40, 22 ; cf. *Prov.* 8, 27 ; KONRAD, *Das Weltbild in der Bibel*, Graz u. Wien, 7).

(7) « Car c'est Lui qui l'a affermie *sur les mers*,
Qui l'a consolidée *sur les fleuves* » (*Ps.* 24 [23], 2).

Les mers sont considérées comme d'immenses fleuves ; l'océan qui encercle notre terre en est un.

Digitized by Google

fondements (1). Elle est entourée presqu'entièrement des eaux de la mer (2).

Le centre, le nombril du monde (*Ez.* 38,12), pour l'Hébreu, c'est la Palestine (3). Les peuples lointains n'habitent que des îles insignifiantes, perdues dans l'océan (*Is.* 49, 1).

La partie supérieure du monde s'appelle, en général, *le ciel*. Ce mot désignera parfois tout l'espace au-dessus de nos têtes. L'on dira : la rosée du ciel (*Gen.* 38, 28), les étoiles du ciel (*Deut.* 1, 10), le firmament du ciel (*Gen.* 1, 14), les oiseaux du ciel (*Gen.* 1, 39). Mais, selon une acception particulière, il désigne le firmament qui supporte les eaux célestes et auquel sont attachées les étoiles (4).

Ce firmament, le ciel de notre terre (*Gen.* 1, 6. 14-16 ; cf. 1, 1), est une surface plane (5) et solide (6) comme la terre qui a été consolidée sur les eaux (*Ps.* 136 [135], 6). Il est muni d'ouvertures (7) ou de portes (8) que Dieu ouvre à son gré pour

(1) « Alors le lit des eaux apparut,
Les fondements de la terre furent découverts » (*Ps.* 18 [17], 16).

(2) « Si je prends les ailes de l'aurore
Et que j'aille habiter aux confins de la mer,
Là encore ta main me conduira... » (*Ps.* 139 [138], 9; cf. *Deut.* 30, 13; *Bar.* 3,30).

(3) Bien souvent, « le monde », « la terre » tout court, c'est la Palestine : « La famine s'est appesantie *sur toute la terre* », en Chanaan (*Gen.* 41, 57 ; cf. 43, 1). Les peuples « qui sont sous *tout* le ciel » sont tout simplement les peuples chananéens et leurs voisins (*Deut.* 2, 25). Assour demeure au bout du monde, *aux extrémités de la terre* (*Is.* 5, 26).

(4) ... attachées d'une manière quelconque. Elles se meuvent peut-être (plus tard on le pensera certainement) ; mais elles ne se meuvent pas librement, semble-t-il, dans l'air, au firmament. Dieu les a « fixées au firmament » (cf. *Gen.* 1, 17 : נָתַן בְּ = an etwas festmachen, GESENIUS). Chaque fois que le firmament est roulé comme un livre, les étoiles tombent, leur point d'appui ayant cédé.

« In dem Rakia sind Sonne, Mond, Planeten und Tierkreisbilder eingesenkt » (*Chagiga*, 12b ; JEREMIAS, *Das alte Testament...*, 38).

Chez les Égyptiens : Von der Himmelsplatte hängen die Gestirne als Lampen herab » (JEREMIAS, *op. cit.*, 24).

(5) Un firmament voûté ne serait pas un moyen adapté à son but. Comment aurait-il pu, sans les perdre, diviser les eaux supérieures des eaux inférieures, les élever et les contenir sur son dos (*Gen.* 1, 6) ? De fait, COSME L'INDICOPLEUSTE le représente comme une surface plane (cf. *Topogr. christ.*, fig. 2, 3, 10 ; MG 88, 463ss).

Chez les Égyptiens : « Himmel und Erde werden auch als Platten dargestellt, die an den vier Ecken von vier Bergen getragen sind » (JEREMIAS, *op. cit.*, 24).

(6) רקע = plancher que l'on foule aux pieds, plancher céleste. Cf. ZAPLETAL, *Schöpfungsbericht*, 32. — Les constructeurs de Babel voulurent le « trouer » avec un perçoir ! (*Baruch grec*, § 3). On le suppose de cristal ou d'eau cristallisée.

(7) Au déluge, « *les ouvertures* » (ארבה = ouverture pratiquée au plafond qui est en même temps le plancher de la maison haute ; *Mischnah, Ohaloth*, V, 169, n. 9) *du ciel* s'ouvrirent et la pluie tomba sur la terre » (*Gen.* 7, 11).

(8) « Et il commanda au firmament qui est en haut » (שחקים = firmament ;

Digitized by Google

arroser les sommets des montagnes et les vallées (1) ou pour faire pleuvoir la manne (2) et les vivres célestes (II *Reg.* 7,2. 19).

Le firmament porte sur son dos l'*océan céleste* (3), les réservoirs des eaux (4) douces et fécondantes (5). C'est là que Dieu amoncelle les flots de la mer et qu'il tient en réserve les abîmes (6). Ces eaux s'échappent du firmament par les ouvertures, elles tombent sur les nuages qui, comme un filtre, les laissent choir, goutte à goutte sur nos champs (7).

Telle est, tracée à grandes lignes, la configuration de la terre de l'homme déchu, travaillant sa destinée future. C'est la terre

cf. *Ps.* 68 [67], 35; *Job* 37, 18; *Deut.* 33, 26; *Prov.* 8, 28; *Gen.* 7, 19, *Sam.*; JEREMIAS, *op. cit.*, 12) « Et il ouvrit *les portes du ciel*. Et il fit pleuvoir sur eux la manne » (*Ps.* 78 [77], 23).

(1) « De sa haute demeure il arrose les montagnes » (*Ps.* 104 [103], 13; cf. *Gen.* 7, 1; *Apoc.* 11, 6...).

(2) *Ps.* 78 [77], 23s.

(3) « Louez-le, *ciel du ciel* (= ciel du firmament),
Et vous, eaux, qui êtes *au-dessus du ciel* » (c'est-à-dire au-dessus du firmament; *Ps.* 148, 4; cf. *Dan.* 3, 60).

Il existe au ciel un océan. Au commencement, les abîmes (tehomoth) ont été divisés par le firmament (*Prov.* 3, 19s; *Gen.* 1,6s); de là deux océans ou abîmes : l'abîme supérieur et l'abîme inférieur; l'océan supérieur qui donne la rosée (*Prov.* 3, 20, cf. *Deut.* 33, 13). et l'océan étendu en bas (*Deut.* 33, 13). Cf. ZOHAR, I, 32a).

On connait aussi un océan céleste chez les Babyloniens, Égyptiens, Indiens, Perses (ZAPLETAL, *Schöpfungsbericht*, 2. Aufl., 32), chez les Grecs (voir p. 381), chez les Chéroquois de l'Amérique du Nord (FELDMANN, *Paradies und Sündenfall*, 456s)...

(4) Ce sont les réservoirs célestes. D'après le TEST. LEVI, ils sont entre le premier et le deuxième ciel; d'après BARUCH GREC, au quatrième ciel. Selon le TALMUD, les magasins de la pluie et de la rosée sont au sixième ciel. Le firmament soutient la moitié des eaux (JUBILÉS, 2, 7).

Le séjour de la lumière et des ténèbres (*Job* 38, 19; *Ps.* 65 [64], 9; cf. DUHM, *Psalmen*, 170), les magasins de la neige et de la grêle (*Job* 38, 22), les réservoirs des vents (*Jer.* 10, 13; 51, 16; *Ps.* 135 [134], 7) et des nuages (*Eccli.* 43, 14; cf. *Jer.* 10, 13) doivent être situés dans les espaces supérieurs, et quelques-uns d'entre eux sont, en outre, aux extrémités de la terre, par exemple les réservoirs des vents (*Apoc.* 7, 1) et des nuages (*Jer.* 10, 13; 51, 16; *Ps.* 135 [134], 7). Consultez HÉNOCH SLAVE, c. 5. 6. 7...

(5) Le Créateur a séparé les eaux amères des eaux douces et de notre terre afin que celle-ci ne demeurât pas stérile (PHILON, *De mundi opificio*, I, éd. COHN, 39). Cf. ZOHAR, I, 29b; HILAIRE DE BARENTON, *Le mystère des Pyramides*, Paris 1923, 47.

(6) « Par la parole de Iahvé les cieux ont été faits
Et par le souffle de sa bouche, toutes leurs armées:
Il accumule comme *dans une outre* les eaux de la mer,
Il met *dans des réservoirs* les abimes » (*Ps.* 33 [32], 6. 7).

Remarquez le parallélisme des deux versets : il s'agirait de la création des cieux et de leur armée (v. 6) et de la formation de la mer céleste (v. 7). Cf. *Job* 38, 17; DUHM, *Psalmen*, 96.

(7) BARUCH GREC, § 10; cf. *Job* 36, 27s.

Digitized by Google

dont le premier chapitre de la *Genèse* (1, 2-2, 3) décrit l'origine, la constitution et les habitants ou les armées (1).

Pénétrons maintenant dans la DEMEURE DE DIEU et des bienheureux.

Pour l'atteindre, il nous faudra monter au-dessus du ciel des étoiles (2), passer au delà de l'océan céleste (3), car c'est là-haut que Dieu a construit *sa chambre haute* (*Ps.* 104 [103], 3.13). C'est là qu'il a déployé la tente qu'il habite (4) et sous laquelle il abritera ses élus à jamais (*Apoc.* 7, 15), c'est-à-dire sur la terrasse de la maison mondiale (5). Là-haut, il étend son ciel (6) ou son firma-

(1) Cette terre est appelée ארץ avec ou sans article ; אדמה ; תבל.

(2) Le prophète *Isaïe* met ces paroles dans la bouche de l'orgueilleux roi de Babylone :

« C'est au ciel que je monterai,
C'est *au-dessus des étoiles de Dieu,*
Que j'élèverai mon trône » (14,13).

ORIGÈNE s'exprime ainsi : « Unde ego arbitror, quia sicut coeli istius, i. e. firmamenti, inferius solum arida haec in qua nos habitamus, terra ejus dicitur : ita et illius superioris quod principaliter coelum dicitur, inferius solum in quo habitatores illi coelestes conversantur, et ut ita dicam, dorsum ipsum firmamenti hujus, merito, terra illius coeli esse dicitur : sed terra bona, terra sancta, terra multa, terra vivorum, terra fluens lac et mel... » (*Homil. V in Ps. 36 ;* cf. *In Num. homil. XXVI; De princ.*, II, c. 3).

Au-dessus des « Hajjoth » (étoiles), il y a un autre ciel (ZOHAR, I, 21a). Cf. JEREMIAS, *Das alte Testament...*, 55.

(3) « Il déploie le ciel comme une tente,
Il construit *dans les eaux* (célestes) sa chambre haute » (*Ps.* 104 [103], 3).
« Et en face du trône [s'étend] comme une mer de verre semblable à du cristal » (*Apoc.* 4, 6 ; cf. ALLO, *Apocalypse*, 57).

(4) « C'est lui qui habite au-dessus de l'orbe de la terre
Et ses habitants sont pour lui comme des sauterelles,
Il étend comme un voile le ciel
Et le déploie comme *une tente pour y habiter* » (*Is.* 40, 22).

(5) De là leur nom ἐπουράνιοι, parce qu'ils habitent *au-dessus du ciel* ou du firmament, par opposition aux hommes qui vivent *sur la terre* (ἐπίγειοι) et à ceux qui sont dans les enfers ou *sous la terre* (καταχθόνιοι). Cf. *Phil.* 2, 10; GRIMM, *Lexicon Graeco-latinum*, « ἐπουράνιος ».

(6) « Il y a deux mondes : le monde supérieur et le monde inférieur » (ZOHAR, I, 34a) ; il y a un firmament établi au milieu, entre les régions supérieures et les régions inférieures » (*op. cit.*, I, 32b) et un autre, « au-dessus duquel nul ne peut voir » (ibid.. 21a).

« De même que le ciel » (notre firmament) « est un toit pour nous et la terre, un plancher, ainsi le ciel que nous voyons a un ciel superposé lui servant de toit » (THÉODORET, *In II Cor.* c. 12).

Dieu « a fait deux cieux : l'un supérieur... le second ciel il l'éleva au-dessus de la terre, et il l'a placé visible, et il l'a appelé firmament » (ANASTASE SINAÏTE, *Hexaemeron*, VII).

Le premier ciel est comme le ciel du ciel, c'est le domicile des saints (PROCOPE, *In Genesim*, 1, 6). Cf. QUAEST. ET RESP. AD ORTHOD. 57.

Digitized by Google

ment léger comme un voile (*Is.* 40, 22), qu'il a bâti sa chambre haute voûtée (1).

Cette demeure divine peut, par rapport au firmament ou au ciel supportant les eaux célestes, être justement appelée les cieux des cieux, le ciel du ciel (*Ps.* 148, 4). L'*Eccli.* 16, 16 met en parallèle le ciel (firmament et eaux supérieures) et le ciel du ciel (demeure de Dieu) avec l'abîme (c'est-à-dire inférieur) et la terre (la demeure de l'homme).

Il y a donc deux firmaments (2) : notre firmament, appelé ciel par analogie (*Gen.* 1, 7) et le firmament du ciel de Dieu, le ciel du ciel, mais il n'y a qu'un seul séjour de Dieu et des élus, qu'un ciel, malgré le duel hébreu שמים. L'*Apocalypse* de Jean, précieuse à cause du mot grec οὐρανός au singulier, n'en connaît qu'un seul (3).

Dans ces régions supérieures qui constituent le ciel de Dieu (*Ps.* 115 [113], 16) le Créateur a établi sa demeure sainte (*Is.* 63, 15), dressé son trône sur la plus haute montagne (4), dans les profondeurs du Septentrion, ou mieux encore, du ciel (5).

(1) « Il a construit dans le ciel ses degrés » (mieux : sa chambre haute ; cf. Gesenius, *Handwörterbuch*, 16. Aufl., 446).

Et *sa voûte* il l'a affermie au-dessus de la terre » (*Amos* 9, 6 ; cf. *Is.* 40, 22 selon LXX et les Pères grecs : ὡς καμάραν).

D'après Côme l'Indicopleuste, notre firmament a la forme d'une ligne horizontale tandis que le firmament de la demeure divine est voûté. Voir ses illustrations dans sa *Topographie chrétienne* (MG 88, 463ss).

(2) C'est, peut-être, ce qui a donné naissance au duel שמים.

(3) Une seule fois, le mot *ciel* est au pluriel (οὐρανοὶ, 12, 12). L'apôtre, admettant un ciel (?) atmosphérique (19, 17), un ciel étoilé ou le firmament (6, 14) et le ciel supérieur de Dieu, peut inviter *les cieux* à se réjouir (12, 12). S'il a en vue les sept cieux des Grecs, ce n'est qu'en passant qu'il y ferait allusion. Son système n'en est pas le moins du monde modifié. Toute l'Apocalypse suppose la conception antique des Hébreux. L'expression *ciel du ciel* désigne aussi la demeure particulière de Dieu au ciel, la partie la plus élevée, la plus vaste et la plus subtile du ciel. Il ne faudrait pourtant pas se représenter ce séjour comme limitant la divinité. Salomon dira que le ciel et le ciel du ciel ne peuvent contenir l'immensité divine (I *Reg.* 8, 27 ; II *Par.* 6, 18).

(4) Quand, aux jours du Messie, la Sion céleste sera descendue sur terre, la montagne de Sion sera la plus élevée de toutes les montagnes :

« Il arrivera, à la fin des jours,
Que la montagne de la maison de Iahvé
Sera établie *à la tête des montagnes*
Et *élevée au-dessus des collines* » (*Is.* 2, 2 ; cf. *Mich.* 4, 1).

(5) « Je m'assiérai sur la montagne de l'assemblée
Dans les profondeurs du *saphôn* » (*Is.* 14, 13).

צפון signifie tout d'abord quelque chose de caché, d'éloigné et, par là, d'invisible, de sacré. Quand il est question de la demeure de Dieu, il serait préférable de le traduire par *ciel*. On comprendrait mieux le texte de *Job* 26, 7 : « Il étend le *saphôn* sur le vide ». Notre terre (comme aussi le septentrion) ne repose pas sur le

Digitized by Google

Cette montagne est nommée la sainte montagne de Sion (*Apoc.* 14, 1ss ; *Hebr.* 12, 22). Pour les Hébreux, comme pour les peuples antiques, le ciel est le type achevé et possède la réalité des choses terrestres. Les choses d'ici-bas ne sont que la copie, l'ombre, l'initiation, le prélude, le gage des biens célestes (1). Aussi la montagne de Sion terrestre, centre politique et religieux d'Israël, n'est-elle que la reproduction imparfaite de la montagne céleste de Sion. Également, le temple bâti sur la colline de Sion a son idéal sur le mont céleste du même nom (2).

La *mer de cristal* qui baigne les pieds de la montagne divine, qui entoure le trône glorieux de la Divinité, est pour ainsi dire le parquet du sanctuaire de Dieu (3).

vide, mais sur les eaux inférieures (*Ps.* 24 [23], 2; 136 [135], 6). Rien n'empêche cependant de situer la montagne divine au nord. C'est la montagne du monde, « Weltberg » (Jeremias, *Das alte Testament*..., 55, 66ss ; Konrad, *Das Weltbild in der Bibel*, 26ss). Éa, le dieu de l'Apsou (océan céleste), est appelé le « Seigneur de la colline lumineuse », « de la montagne », « de la montagne de la vie » (Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, 253). Les Égyptiens donnent à la divinité le nom de « Cime de la montagne », « Bergspitze » (*op.cit.*, 312).

(1) « ... *les images des choses qui sont dans les cieux* devaient être purifiées de cette manière... ce n'est pas dans un sanctuaire fait de main d'homme, *image du véritable*, que le Christ est entré, mais il est entré *dans le ciel même* afin de se tenir debout désormais pour nous présent devant la face de Dieu » (*Hebr.* 9, 23. 24). Cf. Zohar, I, 34a ; Hilaire de Barenton, *Le temple de Sib Zid Goudéa*, 33.

Selon Origène, il y a une Égypte, une Babylone, une Tyr célestes (*De princ.*, IV, n. 22).

(2) « Et vous m'avez commandé de bâtir un temple sur votre montagne sainte
Et un autel dans la cité où vous faites votre demeure,
Sur le modèle du saint tabernacle que vous avez préparé dès le commencement »
(*Sap.* 9, 8 ; cf. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, 184).
« Et il bâtit son sanctuaire *comme le ciel*,
Comme la terre qu'il a fondée pour toujours » (*Ps.* 78 [77], 69).

(3) Hénoch, 14, 9 ; Test. Levi, 2, 5 ; Hénoch slave, 3, 2 ; *Apoc.* 4, 6 ; 15, 2... Cf. Allo, *Apocalypse*, 56s.

La vision d'Ézéchiel, le *char de Dieu*, n'est qu'une reproduction en petit de la structure céleste, de la demeure divine. Telle est la constitution du char de Dieu : « Au-dessus des têtes des *êtres vivants* il y avait la reproduction du *firmament* pareil à un cristal éblouissant ; il était étendu au-dessus de leurs têtes... Au-dessus du firmament qui était au-dessus de leurs têtes (il y avait) comme l'aspect d'une *pierre de saphir*, au-dessus d'elle » (selon *LXX* ; cf. Bertholet, *Hesekiel*, 9), « une forme de *trône*, et sur cette ressemblance de trône, il semblait y avoir comme une figure d'homme au-dessus » (*Ez.* 1, 22. 26).

Or, voici ce que nous rencontrons dans les espaces célestes : tout d'abord les *étoiles* qui correspondent aux êtres vivants, aux *hajjoth*, aux anges (Allo, *Apocalypse*, p. XXXVII et suiv. ; Zohar, I, 21a ; 32b ; II, 56b). *Au-dessus des étoiles* est suspendu le *firmament* de cristal. Celui-ci porte *sur son dos l'océan céleste*, cette *vision d'azur* ou de pierre (bleue) *de saphir* ; Moïse vit également sous les pieds de Dieu « comme un ouvrage de brillants saphirs, tel que le firmament dans sa clarté » (quand le ciel est serein ; *Ex.* 24, 10) ; la Jérusalem céleste a ses fondements couchés dans l'antimoine (métal bleuâtre) et les saphirs (*Is.* 54, 11). Enfin *au delà de l'océan céleste*, Dieu a établi son *trône de gloire*.

Digitized by Google

Du temple céleste jaillit le *fleuve d'eau de la vie* (*Apoc.* 22, 1; cf. *Ez.* 47, 1) qui réjouit de ses ondes salutaires la ville sainte bâtie sur les flancs de cette montagne (*Apoc.* 7, 17; 22, 1), ayant la forme d'une pyramide (1). Aux bords de ce fleuve sont plantés des arbres de vie (*Apoc.* 22, 2).

Sur cette grande et haute montagne (*Apoc.* 21, 10) est édifiée la *Jérusalem d'en haut* (2), la ville du grand Roi (*Ps.* 48 [47], 3; *Mt.* 5, 35). Ses pierres sont couchées dans l'antimoine et les saphirs, ses créneaux sont des rubis et ses portes, faites d'escarboucle et son enceinte, de pierres précieuses (*Is.* 54, 11s; *Tob.* 13, 20ss; *Apoc.* 21, 10ss). C'est « la cité du Dieu vivant, des myriades qui forment le chœur des anges (3), de l'assemblée des premiers-nés inscrits dans les cieux, du juge qui est le Dieu de tous, des esprits des justes parvenus à la perfection, de Jésus, le médiateur de la nouvelle alliance » (*Hebr.* 12, 22ss; cf. *Is.* 14, 13s; 33, 16-24; *Ps.* 46 [45]; 48 [47]; 50 [49], 2...).

Autour de la céleste Sion, faisant couronne à la ville éternelle, s'étend au loin, à perte de vue, la *terre luxuriante des cieux*. La terre de Chanaan n'est qu'une bien pâle copie de la terre promise d'en haut. C'est une terre où coulent des torrents, des fleuves de lait et de miel (4). Les montagnes ruissellent de liqueur et de vin (5). Là-haut grandit la manne ou le froment du ciel (6),

(1) Cf. *Apoc.*, 21, 15ss; Allo, *Apocalypse*, 332s; Hilaire de Barenton, *Le mystère des Pyramides*, 47.

(2) Rappelons-nous que ce qui est dit plus loin de la Jérusalem messianique (terrestre) peut et doit « a fortiori » s'appliquer à la Jérusalem céleste, original parfait et type achevé de celle-là (voir pp. 566-567).

(3) Plusieurs saints Pères identifieront aussi le séjour des anges avec le paradis terrestre ou la Jérusalem céleste. Selon Irénée, les anges étaient les serviteurs d'Adam au paradis, l'archange était le maître des serviteurs (*Epideixis*, c. 11)...

(4) Il est dit du mauvais riche, condamné à périr pour toujours (*Job* 20, 7), devant dormir dans la poussière (v. 11) qu' « Il ne verra jamais couler les torrents de miel et de lait » (v. 17). Dans la future Jérusalem transformée en Éden, « les collines ruisselleront de lait » (*Joel* 4, 18).

Consultez Hénoch slave, 8, 5; *Apocalypse de Paul*, c. 22 ou Visio Pauli, c. 23; Sibyllins, III, 746; Ovide:

« Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant
Flavaque de viridi stillabant ilice mella » (*Metam.*, I, 111s); Coran, *Sur.* 47, 15s; Charles, *Encyclop. biblica*, « Paradise », col. 3582; Benzinger, *Hebräische Archäologie*, 2. Aufl., 66s note 1; Bousset, *Religion des Judentums*, 326s; Jeremias, *Das alte Testament*..., 50. 594.

(5) « Les montagnes distilleront du vin nouveau » (*Joel* 4, 18; de la liqueur, selon Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, 186). Cf. *Amos* 9, 13.

(6) « Il fit pleuvoir sur eux la manne pour les nourrir,
Et leur donna le froment du ciel.
Chacun mangea le pain des anges ». (*Ps.* 78 [77], 24s).

Digitized by Google

le pain des anges (*Sap.* 16-20) ou l'ambroisie du ciel des Hébreux (1).

Voilà l'Éden, le jardin de Dieu où les hommes conversaient avec le Créateur, terre céleste (2) suspendue sur le vide, comme le ciel ou le firmament au-dessus duquel elle repose (*Job* 26, 7).

La splendeur de cette cité divine est dérobée à nos regards au moyen de l'océan céleste dont nous ne voyons que l'azur des eaux à travers le firmament de cristal. Celui-ci est encore bien souvent obscurci par les nuages (*Job* 26,9), langes ou vêtement de l'océan (supérieur) (*Job* 38,9). Le firmament est donc un voile qui nous cache la demeure de Dieu (3), le Saint des Saints de l'univers (*Job* 36,30), de même que l'abîme céleste est le voile, le vêtement de Dieu (*Ps.* 104 [103], 6 selon *Mass.*, *LXX* et *Vulg.*). Ce voile, Notre-Seigneur l'a traversé au prix de sa mort pour entrer une fois pour toutes dans le sanctuaire céleste (Cf. *Hebr.* 9, 3. 12. 24). Aussi *Isaïe*, souhaitant à Israël la miséricordieuse visite ou manifestation de Dieu, désirait-il voir se déchirer les cieux, c'est-à-dire ce firmament (*Is.* 64,1).

Les prophètes annoncent-ils un jugement effroyable contre une nation, le voient-ils présent devant leurs yeux, ils se figurent Dieu en personne descendant furieux de sa montagne sainte ; c'est d'ailleurs la manière dont les Hébreux concevaient l'action de Dieu dans l'orage qui brise les cèdres et répand la terreur parmi les hommes. Il s'entoure de ténèbres épaisses (de sombres nuages) ; il dissout l'armée des cieux, les étoiles, comme de la cire (*Ps.* 97 [96],5) ; il roule le firmament comme un rouleau et, pour cette raison, il fait tomber les étoiles du ciel vers la terre (4), telles les feuilles de la vigne ou du figuier (*Apoc.*

(1) ἀμβροσία τροφή (*Sap.* 19, 21) ; « doux pain du ciel étoilé » (Sibyllins, III, 746). Les moulins de la manne sont au troisième ciel (Talmud). Chez les Babyloniens, cf. Jeremias, *Das alte Testament...*, 82.

(2) Les Babyloniens ont aussi une terre céleste, *asru*, par opposition à notre terre, *danninu* (Cf. Jeremias, *Handbuch der altor. Geisteskultur*, 48s ; *Das alte Testament...*, 13).

(3) Τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια (II *Cor.* 4, 18). Cf. Apoc. Baruch, 51, 8 ; IV Esd. 7, 123 ; Bousset, *Religion des Judentums*, 281 ; Konrad, *Das Weltbild in der Bibel*, 24.

Les Babyloniens se représentent aussi un ciel au-delà des étoiles, dans le cœur du ciel : « *Kirib šamê (libbi šamê)* ist das Innere des Himmels, also wohl die Welt hinter den Sternen, in der die Götter unsichtbar wohnen, der eigentliche Himmel » (Jeremias, *Handbuch der altor. Geisteskultur*, 33).

(4) Pour Jean, comme pour les auteurs palestiniens, le soleil, la lune et les étoiles ne sont pas des mondes célestes. Ce sont, relativement à notre terre, de petits luminaires (*Gen.* 1, 14). On se passera de la lumière du soleil et de la lune après le jugement dernier (*Apoc.* 21, 23). On n'éprouve aucune difficulté à faire tomber toutes les

Digitized by Google

6,13s ; *Is.* 34,4). Leur point d'appui disparaissant, elles doivent nécessairement tomber du ciel. Dieu ayant ainsi levé le rideau qui le cache, le soleil et la lune se confinant dans leurs demeures (pendant l'orage, le soleil, la lune et les étoiles sont obscurcies; cf. *Hab.* 3,11) ou éteignant leurs feux (*Joel* 2,31.10 ; *Act.* 2,20), il fait éclater sa puissante voix qui n'est autre chose que le tonnerre (*Ps.* 18 [17], 14 ; 29 [28], 3-9) ; il fait jaillir de la nue les éclairs qui sont pour ainsi dire des flèches enflammées dans la main divine (*Ps.* 18[17],14s ; *Hab.* 3,11). C'est dans cet apparat terrible que le divin Juge se manifeste aux hommes, qu'il dévore la terre, qu'il sème l'épouvante parmi les impies et les fait rentrer dans la poussière (1).

Ce jugement se renouvellera, plus effroyable que tous les autres, à la fin des temps. L'apôtre Jean voit alors le ciel ou le firmament s'enfuir devant la face irritée de l'Agneau. La terre disparaît, elle aussi, afin que la mer et l'enfer mis à nu puissent rendre leurs morts qui paraîtront devant le trône suprême (*Apoc.* 20, 11-15).

Le jugement terminé, l'enfer et la mort précipités dans l'étang de feu, une nouvelle terre et un nouveau ciel feront leur apparition. Ils prendront la place de la première terre et du premier ciel qui auront disparu de la scène.

Le firmament ou le ciel des étoiles, par opposition au ciel de Dieu (*Ps.* 89 [88], 3 ; *Hebr.* 1,8-12), n'est pas éternel. On dit de celui-là qu'il s'use comme un vêtement (*Ps.* 102 [101], 27), qu'il se dissipera comme de la fumée (*Is.* 51,6), passera avec fracas (II *Petri* 3,10) et sera embrasé et dissous (II *Petri* 3,12).

La Jérusalem céleste qui existait dès l'origine auprès de Dieu descendra du ciel (2) ; ou bien, selon une autre conception, cette terre qui est censée éternelle, demeurera là-haut, mais elle étendra partout, jusqu'ici-bas, jusqu'aux confins de l'univers,

étoiles sur la terre, sur la petite terre connue des anciens ! D'après les hellénisants, par contre, le soleil, la lune et les autres planètes constituent des mondes et sont une partie intégrante de l'univers. Aussi ne conçoit-on pas leur disparition. Les étoiles fixes restent attachées à la sphère immobile. S. Luc ne dira pas, au sujet de la ruine de Jérusalem, que le soleil s'obscurcira, que la lune ne donnera plus sa lumière, que les étoiles du ciel tomberont (*Mc.* 13, 24s ; *Mt.* 24, 29) ; il atténuera sensiblement la portée de ces manifestations en disant simplement : « Il y aura des signes dans le soleil, dans la lune et dans les étoiles » (*Luc.* 21, 25).

(1) Théophanies à l'occasion du châtiment d'Édom (*Is.* 34), de Jérusalem (*Mt.* 24, 3-34 ; *Mc.* 13 ; *Luc.* 21, 5-36), de Rome (*Apoc.* 6).

(2) Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 536 ; Lagrange, *Messianisme*, 108.

Digitized by Google

sa splendeur, sa beauté, sa richesse, sa fécondité, sa vie (1). Alors plus de voile, plus de mur de séparation ! La société messianique, l'épouse de l'Agneau, descendra du ciel ; les élus auront libre parcours dans l'univers entier. Mais pour l'Hébreu le séjour préféré du bonheur éternel, c'est avant tout la Palestine, Jérusalem et la montagne sainte de Sion (*Ez.* 40-48 ; 36,35 ; *Is.* 35,10 ; 54,11ss ; 51,3 ; *Mich.* 4, 1ss ; *Joel* 4,17ss ; *Zach.* 14,8ss ; *Apoc.* 21...). Il n'y aura plus qu'une seule tente, où Dieu seul sera la lumière pour tous les bienheureux, rendant inutile celle de la lune et du soleil (*Is.* 60,19s ; *Apoc.* 21,23). Le temple saint qui se voyait auparavant sur la montagne de Sion céleste disparaîtra, lui aussi, car les élus n'auront plus besoin d'intercession et Jésus aura sauvé tous ceux que son Père lui a donnés (*Apoc.* 21,22 ; cf. *Hebr.* 9,24).

Les Hébreux (2) situaient donc le jardin de délices au-dessus du firmament. C'est la terre céleste qui s'étale autour de la Jérusalem d'en haut, au pied de la divine Sion. Voilà *l'Éden, le jardin de Dieu (Ez.* 28, 12ss ; 31, 8s)! Là, tout être vit et communique la vie divine (*arbres de vie, eau de la vie, huile de la vie, pain de vie, livre de vie, couronne de la vie...*). C'est *la terre* par excellence (3), bien connue des Hébreux (4), *l'héritage éternel promis aux hommes justes, aux doux, la terre toujours neuve,* qui ne vieillira jamais, *où habite la justice* (II *Petri* 3, 13 ; notez le présent !), *la demeure de la paix* parfaite (cf. *Is.* 65, 17ss; *Job* 25, 2), *de l'immaculée sainteté* (*Apoc.* 22, 14 ; *Is.* 33, 14ss), *de la joie* éternelle (*Ps.* 16 [15], 11), *de la lumière* indéfectible, de la plénitude *de la vie* (*Ps.* 36 [35], 10).

(1) « Lorsque le règne du ciel sera venu sur la terre, celle-ci sera élevée et rendue égale au ciel » (ZOHAR, I, 30b). Cf. SIB., III, 652s ; APOC. BARUCH, § 29 ; BOUSSET, *Religion des Judentums*, 298s.

« Le ciel est devenu encore plus beau, la terre est transformée, les élus occupent et le ciel et la terre ; il n'y a plus de place pour les méchants dans ces lieux de bonheur » (LAGRANGE, *Messianisme*, 91 ; cf. HÉNOCH 45, 3-5).

(2) Et avec eux les saints Pères qui s'en tiennent au système cosmographique des Palestiniens, c'est-à-dire qui n'admettent que deux cieux ou firmaments, par exemple ANASTASE LE SINAÏTE (*In Hexaem.*, VII ; *Quaest.* 23), CÔME L'INDICOPLEUSTE (*Topogr. christ.*, VII), PROCOPE DE GAZA (*Comment. in Genes.* 1, 6), THÉODORET DE CYR, *Quaest. in Gen.*, 11)...

(3) Ce serait la terre promise aux doux par le Seigneur, *Matth.* 5, 4 (cf. CHROMATIUS, *In Matth.*, III ; HIERON., *In Isaiam*, XVII ; GREGOR. NYSS., *De beatitud.*, or. II ; DIDYMUS, *fragmentum* (MG 39, 180).

(4) ארץ, celle-ci toujours sans article, distincte de הארץ avec l'article. Consultez le *Psaume* 104 [103]. Une fois, ארץ est sans article (v. 5), il s'agit de la terre céleste qui est inébranlable. Ailleurs, ce mot a l'article quand il est question de notre terre (v. 9, 13, 24, 32, 35). Comparez *Gen.* 2, 4b avec 2, 4a. Cette terre céleste a été créée dès le commencement (PHILON, *De mundi opific.*, IX (éd. COHN, 44 ; plusieurs saints Pères).

Digitized by Google

Cette terre, avec son ciel, constitue la demeure de Dieu et des élus. On l'appelle *ciel* tout court (*Gen.* 1, 1 cf. 2, 4 b ; *Ps.* 11 [10], 4 ; 115 [113], 16 ; *Apoc.* 4, 2...). La formation de ce ciel est racontée en deux mots au premier chapitre de la *Genèse* (v. 1) ; elle a précédé la constitution de notre monde (comprenant le firmament, les étoiles qui y sont suspendues, la terre, la mer...) sorti des eaux chaotiques (*Gen.* 1, 2-31). C'est le sentiment de plusieurs auteurs patristiques : THÉOPHILE D'ANTIOCHE (1), l'auteur des QUAEST. ET RESP. AD ORTHOD. (2), PROCOPE (3), SÉVÉRIEN (4), THÉODORET DE CYR (5), CÔME L'INDICOPLEUSTE (6), ANASTASE LE SINAÏTE (7), JEAN DAMASCÈNE (8), AMBROISE (9), MAMERT CLAUDIEN (10) et nous en passons encore (11).

* * *

Le premier homme conversait donc autrefois familièrement avec la Divinité dans le jardin céleste des délices. Tout le bonheur messianique annoncé par les prophètes se résume à posséder toujours cette félicité perdue. On saisira pleinement la portée des oracles de l'Ancien Testament si l'on identifie le séjour de Dieu avec l'Éden des origines ainsi qu'avec la Jérusalem céleste et la cité messianique (12).

Pour le peuple élu, le salut consistait à rétablir la société dans la paix paradisiaque : innocence, sainteté, commerce intime avec Dieu, *bonheur de l'âme,* puis, toutes les délices sensibles, *bonheur pour le corps.* — La Bible ne promet jamais une

(1) *Ad Autol.*, II, n. 13.
(2) *Quaest.* 57.
(3) *Comment. in Genesim,* c. 1, 6.
(4) *De mundi creatione,* or. I, n. 4.
(5) *Quaest. in Genesim,* c. 1, interrog. XI.
(6) *Topogr. christ.*, II.
(7) *Hexaem.*, VII.
(8) *De fide orthod.*, II, c. 6.
(9) *Hexaem.*, II, c. 4.
(10) *De statu animae,* c. 12.
(11) *L. des Jubilés,* le *Chronicon civ. et eccles.*, la *Caverne des trésors* dans *Revue biblique,* 1921, 62ss. Voir d'autres noms dans PETAU, *De sex prim. mundi dierum opif.*, I, c. 2, p. 240 ; LAPIDE, *Comment. in Gen.*, I, 40.

« Weltbild und Himmelsbild entsprechen einander genau. Beide sind dreiteilig : Himmelreich, Erdreich, Wasserreich... Die Israeliten haben die gleiche Vorstellung. Die Unterscheidung von himmlischem und irdischem All ist im Schöpfungsbericht von Gen. 1... noch erkenntlich : I, 1 steht dem Himmel gegenüber die Erde als Chaos, aus dem dann erst Luft-Erde-Wasserreich gebildet werden » (BENZINGER, *Hebräische Archäologie,* 2. Aufl., 160).

(12) Voir pp. 564 et 574.

Digitized by Google

félicité tout à fait matérielle ni exclusivement spirituelle. Le bonheur qu'elle fait pressentir est aussi bien pour l'âme que pour le corps. *Le théâtre de cette béatitude* n'est pas limité au ciel, ni à la terre seulement. L'univers entier, le ciel et la terre, — mais de préférence la terre, et pour l'Hébreu, la Palestine — deviendra un paradis pour les élus (1).

Le Protévangile (*Gen.* 3, 15) annonçait, en peu de mots, le retour parfait de cet âge d'or, sinon le dernier mot serait resté au serpent maudit. Aussi les prophètes n'ont-ils, la plupart du temps, que repris, commenté et amplifié la bonne nouvelle promulguée au paradis terrestre.

Le Messie, qui devait opérer la restauration du peuple choisi et, par lui, du genre humain, devait être un Messie *céleste* (2) et *descendre du ciel* (3) : Il avait été promis au paradis *céleste ;* il devait ramener l'ancien état de choses réalisé *au ciel* (4) et troublé par la faute d'Adam (5).

Tout en étant un enfant d'Ève (*Gen.* 3, 15), ce Messie devait néanmoins être *revêtu d'une puissance surhumaine,* voire même *supérieure à celle des esprits* (6) : Il avait pour mission de reconduire au ciel l'humanité qui en avait été chassée et se trouvait incapable de le reconquérir par ses propres forces ; il devait surtout combattre et vaincre le prince de ce monde et ces esprits mauvais répandus dans l'air.

Ayant été promis dès l'origine des temps, étant investi d'une mission providentielle et divine, il devait donc, de quelque manière, *préexister* ainsi que sa mère *dès l'origine du monde* (7).

(A suivre). P. ILDEFONSE.

P. S. — Nous donnerons à la fin du travail les *Errata,* en particulier ceux des textes hébraïques que nous n'avons pu revoir avant l'impression (pp. 371, 372, 387 des *Études franciscaines*, Juillet-Août).

(1) Cf. JEREMIAS, *Das alte Testament...*, 50.

(2) Il est appelé le Roi du paradis (*Sibyll.*, III, 652s ; *Hénoch*, 46, 3 ; 58, 5).

(3) Cf. *Is.* 9, 5 ; *Ps.* 72 [71], 6 ; *Joan.* 3, 13 ; 6, 41 ; I *Cor.* 15, 47 ; SIBYLL., V, 414ss. 423s...

Celui qui vient sur les nuages est identique au prince du royaume symbolisé par cette Pierre qui se détache de la montagne (divine), renverse la statue qui terrifie Nabuchodonosor et devient une haute montagne, la plus élevée de toutes celles d'ici-bas, semblable donc à celle dont elle s'est détachée (*Dan.* 2, 31-45). Cf. BOUSSET, *Religion des Judentums,* 297ss.

(4) *Assomption de Moïse,* 3-9 ; cf. LAGRANGE, *Messianisme,* 86.

(5) TEST. LEVI, § 18 ; SIBYLL., V, 414ss. 423ss ; LAGRANGE, *Messianisme,* 101 ; BOUSSET, *Religion des Judentums,* 298ss.

(6) Cf. *Ps.* 110 [109] ; *Is.* 9, 5...

(7) Cf. *Mich.* 5, 1ss ; *Is.* 7, 14s ; BOUSSET, *op. cit.*, 301.

Digitized by Google

DE LA CROIX A DOUBLE TRAVERSE EN HÉRALDIQUE

Au Rme P. Venance, lorrain.

La croix à double traverse nous intéresse particulièrement. Nous la rencontrons dans les armes symboliques prêtées à saint François et à son Ordre. Le *Saint François* de l'Angelico, dans la salle capitulaire de San Marco à Florence, tient sur son bras gauche une croix à double traverse (1). Cette croix se trouve aussi dans les armes attribuées à saint Bonaventure, dans celles de sainte Elisabeth de Hongrie; patronne du Tiers-Ordre. Dans un vitrail à la fin du XIVe siècle, à Koenigsfelden (Suisse), sainte Elisabeth de Hongrie tient une croix à double traverse. Un vitrail du Mans (signalé par Barbier de Montaut, *Bull. soc. Tarn et Gar.* 1882, t. X, p. 129) représente saint Bonaventure tenant aussi la même croix (XVIIe siècle). Elle est enfin fort apparentée avec le Tau (T), ou croix de saint Antoine, dont saint François authentiquait sa bénédiction à Frère Léon ; elle l'est avec la croix de Jérusalem ou de Terre-Sainte ; elle l'est avec la croix recroisetée de Bar qu'on remarque, par exemple, dans les armes de la B. Marguerite de Lorraine, duchesse de Bar et clarisse.

Les deux traverses de cette croix sont inégales. La traverse supérieure est plus courte, et elle figurerait l'écriteau portant le nom du Christ cloué sur la croix. Les deux traverses sont placées à l'endroit de chaque tiers du montant.

Cette croix est aussi appelée archiépiscopale ou patriarcale parce qu'elle est un des insignes de l'archevêque ou du patriarche

(1) Voir à l'appendice une note sur les armes franciscaines.

Digitized by Google

depuis une époque relativement récente. On la trouve à ce titre plusieurs fois dans l'*Epilogus totius ordinis S. P. Francisci* du P. Charles d'Arenberg (1650) et les patriarches d'Orient l'ont dès le XIIIe siècle (1).

On la rencontre encore dans les armes de certaines cathédrales comme Lincoln, ou de certaines villes comme Saint-Omer, Albi, Lunéville et Commercy (2) ou dans celles d'abbayes comme Cluny. Les religieux de l'Ordre du Saint-Esprit la possédaient également, ainsi que l'Ordre de Caravaca, ainsi que les Templiers. Chez ces derniers elle est de gueules. Elle est d'or dans les armes de la Lithuanie. Elle est enfin dans le collier de l'Ordre des Chérubins et des Séraphins (1334), dans celui du Dragon renversé (1418), etc.

Dans le domaine de l'orfèvrerie, on possède encore la croix à double traverse de Hugues, abbé de Saint-Vincent de Laon (3), celle de l'abbaye du Verger (Oisy-le-Verger) décrite en 1858 (4), celle de Clairmarais à Notre-Dame de Saint-Omer (5). Dom H. Leclercq signale la croix reliquaire de Saint-Martial de Limoges, dite de Saint-Eloi et qui était du VIIe siècle (6).

Dans le Jugement dernier d'Orcagna à Pise, l'ange porte aussi une croix à double traverse. Des églises même, en Orient et en Occident, ont été bâties sur le plan d'une double traverse (7).

Cette croix à double traverse est aujourd'hui connue et répandue en héraldique sous le nom de croix de Lorraine : *Lotharinga seu transtro gemine affecta.* De fait la maison d'Anjou régnante en Lorraine et le bon roi René, mort en 1480, la reçurent dans leurs armes, et c'est de là qu'est venue la popularité de ce meuble en blason et que cette croix a reçu le nom de « Croix de Lorraine ».

(1) Max. Prinet, *Des insignes ecclésiastiques dans le blason français du XVe siècle.* Paris. Champion, 1911, in-4°. Extr. de la *Rev. art chrétien*, janvier, février 1911, et Bibl. nat. Paris, ms. f. lat. 6020 cité par M. Prinet, p. 5.

(2) Dans les armes de Commercy, la croix à double traverse est dite recroisetée ; mais c'est absolument la Croix de Lorraine.

(3) *Revue de l'art chrétien.* Paris, 1859. t. III. p. 225.

(4) Dans la même *Revue* t. II, p. 306.

(5) *Annales archéologiques.* t. XIV, p. 285 et t. XV, frontispice.

(6) *Dict. archéol. liturg.* t. IV, col. 2680.

(7) Cf. *Bull. soc. arch. Tarn et Gar.* 1882, p. 116-118. Le fameux crucifix de Saint-Damien, aujourd'hui à Santa Chiara d'Assise, porte au dessus de la traverse principale une seconde traverse avec l'inscription du nom de Jésus. Mais ce n'est pas proprement une croix à double traverse, pas plus que ne l'est le crucifix de Santa Maria Antiqua. Il y manque le bras vertical supérieur à la première traverse.

Digitized by Google

Des auteurs assez récents, M. Louis de Farcy et M. H. Moranvillé ont voulu établir qu'il n'y a pas de « Croix de Lorraine ». On ne peut tout de même pas nier que cette croix héraldique ait été employée en Lorraine au XVe siècle par la maison d'Anjou et postérieurement à Jeanne d'Arc. Et les ducs de Lorraine ont survécu aux princes régnants d'Anjou, et ce sont les princes de Lorraine qui ont attaché les derniers leur souvenir à la croix à double traverse. En Lorraine encore, et non pas en Anjou, l'on voit la croix à double traverse survivre d'une manière curieuse et servir de marque imprimée au fer rouge sur les repris de justice (1).

Mais la vérité est que la maison d'Anjou fit antérieurement à la maison de Lorraine, usage de cette croix héraldique. Elle l'employa, veux-je dire, en Anjou avant de l'employer en Lorraine. Au bas de son testament (2), Louis Ier duc d'Anjou (1356-1384) trace une croix au dessus de son seing manuel, et cette croix affecte la forme d'une croix à double traverse. Ce même prince fonda l'Ordre de la Croix, et la croix de cet Ordre est à double traverse. Cette croix est à sa cour un motif d'art et de décoration. « Cet emblème est suspendu par des chaînes au « cou d'aigles dans la décoration d'un trône, par exemple, sur « le bassinet du prince à côté de la fleur de lis, sur la bannière « de la tapisserie... » (3). On la trouve aussi sur un gros du roi René, sur un jeton de Charles comte du Maine et neveu du précédent. La croix à double traverse est bien la croix d'Anjou et elle prend ce nom.

La vogue de cette croix adoptée en Anjou semble venir de la dévotion à la croix double de la Boissière, conservée aujourd'hui à Baugé en Maine et Loire. Sur les types conservés de monnaie angevine, la croix à double traverse est bordée d'un filet comme la croix même des Incurables de Baugé.

(1) Cf. C. Olivier *Châtel sur Moselle*. Epinal, 1898. In-8, p. 334 et 348. Les ducs de Lorraine étaient aussi ducs de Bar. Les armes de Bar sont d'azur semé de croix recroisetées au pied fiché d'or à deux barbeaux adossés de même.

(2) Arch. Nat. Paris. J, 1043A.

(3) H. Moranvillé dans *Bibl. Ecole des Chartes*, t. LXII (1901) p. 620. Au moyen âge les reliquaires de la vraie croix ont reçu fréquemment cette forme à double traverse. De là le peu de solidité de la partie négative de la thèse de M. Louis de Farcy et de M. Moranvillé. Je trouve aussi la croix à double traverse dans une miniature d'un bréviaire exécuté vers 1500 et en tête duquel se trouvent les armes de Jean de Nemours et de Louis de Guise, fils de Jacques de Nemours et de Louise d'Anjou. Ce bréviaire est aux Clarisses d'Amiens et il a été étudié par R. Guerlin en 1894.

Digitized by Google

*
* *

Mais si la croix de Lorraine a d'abord été la croix d'Anjou, il ne faut pas oublier que la croix d'Anjou elle-même a d'abord été la croix de Hongrie : *crux hungarica*. La maison d'Anjou a en effet régné en Hongrie (1), et c'est en Hongrie que les princes angevins ont trouvé et puis adopté la croix à double traverse. C'est de là qu'ils l'ont transportée en Anjou d'abord, en Lorraine ensuite.

Ce fait, qui a besoin d'être remis en lumière, avait été parfaitement observé par notre P. Benoît de Toul (2) qui est véritablement et avant dom Calmet, le Père de l'histoire de Lorraine.

Il avait bien noté que cette croix de Lorraine venait de Hongrie et il avait indiqué quelle était l'origine de cette croix en Hongrie. Voici comment il parle :

« La croix de Lorraine est originairement celle de Hongrie. Elle « fut donnée par le Saint Siège à S. Etienne, roi de Hongrie, « pour la faire porter devant lui. La deuxième branche de la « maison d'Anjou alliée à celle de Hongrie, porta cette croix « dans ses drapeaux.

« Les Hongrois la portent de gueules. René d'Anjou la por- « tait d'argent à la suite du roi (3) lorsqu'il fit son entrée dans « la ville de Rouen. Son fils le duc de Calabre (4) la portait de « sable en 1465. Mais René II duc de Lorraine (5) la fit mettre « en or dans ses drapeaux, durant la guerre qu'il eut contre le « duc de Bourgogne (6). Les princes ses descendants ont suivi « son exemple » (7).

Si nous nous rapportons à la biographie de saint Etienne roi de Hongrie, publiée par les Bollandistes au deuxième jour de septembre, nous trouvons en effet (p. 503) une bulle de Silvestre II *Legati nobilitatis tuae*. Rome VI kal. aprilis indictione decima tertia (année 1000), et dans cette bulle le pape concède au roi le droit de porter devant lui une croix, insigne

(1) Voici la liste des rois de Hongrie de la maison d'Anjou : 1290 Charles Ier Martel — 1308 Charles Robert II — 1342 Louis Ier le Grand — 1382 Marie — 1385 Charles le Petit de Naples.

(2) Voir l'*Eloge hist. du R. P. Benoît Picard* par Aug. Digot. Le P. Benoît mourut en 1720.

(3) Charles VII.

(4) Jean né en 1426, mort en 1471,

(5) Mort en 1508.

(6) Charles le Hardy, mort au siège de Nancy le 5 janvier 1477.

(7) P. Benoît de Toul. *L'origine de la très illustre maison de Lorraine*. A. Laurent, M. D. CC. IV. in-12, p. 522-523.

Digitized by Google

de l'apostolat : *Et quia Nobilitas tua Apostolorum gloriam emulando, Apostolicum munus Christum praedicando ejusque fidem propagando gerere non est dedignata, nostrasque et Sacerdotii vices supplere studuit atque Apostolorum Principem prae ceteris singulariter honorare : idcirco et nos singulari insuper privilegio Excellentiam tuam... ac successores tuos legitime... electi... nunc et in perpetuis futuris temporibus condecorare cupientes ut postquam tu et illi corona quam mittimus rite juxta formulam Legatis tuis traditam coronatus vel coronati extiteritis.* CRUCEM ANTE SE, APOSTOLATUS INSIGNE, *gestare facere possis et valeas atque illi possint valeantque... concessimus, volumus... sicut in aliis litteris quas in communi ad te Optimatesque regni, et cunctum populum quas ad te dirigimus, deferendis plenius haec omnia explicata continenter* (1).

Cette croix royale de procession, c'est la croix de Hongrie, la *Crux hungarica*, la croix à double traverse. Il n'y a pas de doute que dès ce moment, dès le onzième siècle, la croix de Hongrie est interprétée comme la croix à double traverse. On la trouve telle, au témoignage des mêmes Bollandistes (p. 511) sur les monnaies royales d'Etienne Ier, mort en 1038, d'André, mort en 1061, et des rois Béla et Ladislas. C'est là la forme que prend la croix-reliquaire du trésor de la cathédrale de Gran en Hongrie (2).

Et l'affirmation des Bollandistes est exacte. Engel et Serrure, dans leur *Traité de numismatique du moyen âge,* t. II (1894) in-8 p. 884 et s. signalent la croix à double traverse sur les monnaies d'Etienne Ier, de Coloman Ier (1095-1114), de Béla III (1173-1196), d'Henri (1196-1204) rois de Hongrie, et sur les monnaies des Angevins devenus rois de Hongrie Charles-Robert, Louis Ier et Marie (3).

(1) Cette bulle est dans les Bollandistes, loc. cit. et dans le *Bull. rom.* éd. Coquelines. Rome. 1739. In fol. t. I, p. 279-300. Emile HORN, *Saint Etienne, roi apostolique de Hongrie.* 3e éd. Paris. Lecoffre. 1899, p. 74, rappelle ce fait de la concession de la croix d'après Ad. Fr. Kollarius. *Historiae diplom. juris patron. apostolicorum Hung. regum libri tres.* Vindobonae. 1762. in-4.

(2) Cf. Em. MOLINIER : *Le reliquaire de la vraie croix au trésor de Gran,* dans la *Gazette archéologique,* t. XII (1887), p. 245-249 et planche. La croix de Gran est de 1190. Je n'insiste pas trop sur cette croix de Gran puisqu'ailleurs d'autres reliquaires ont cette forme de double traverse. Mais je puis bien la citer pour la croix de Hongrie comme les Angevins citent la croix de Beaugé pour la croix d'Anjou. — La croix de Hongrie est quelquefois pattée ou fichée, mais pas toujours. — La croix qui surmonte la couronne apostolique de Hongrie n'a pas de double traverse.

(3) ENGEL et SERRURE, loc. cit. t. III, p. 1319-1321. Voir aussi RUPP : *Numi Hungariae.* Bude. 1841 et 1845, 2 vol. in-4 et WESZERLE : *Tabulae nummorum hungari*

Digitized by Google

Et c'est ainsi que cette croix se trouve dans les armes de notre chère sainte Elisabeth de Hongrie. Elles se blasonnent ainsi : « Parti, au premier fascé d'argent et de gueules de huit pièces ; au deux d'or à la croix de Hongrie de gueules ». Le P. Benoît de Toul dit bien que les Hongrois portaient cette croix de gueules (1).

* * *

Evidemment ni le pape Silvestre II, ni le saint roi Etienne n'avaient inventé cette croix à double traverse. Aussi avant eux était-elle appelée « la croix des Grecs » ou orientale, parce que les Grecs l'avaient souvent représentée ainsi, dit-on, à l'imitation de celle que Constantin fit dresser au milieu du marché de Constantinople. Et le P. Ménestrier croit que l'origine des croix doubles vient de ce que la croix étant devenue le sceptre des empereurs chrétiens de Constantinople, quand ils étaient en même temps deux empereurs sur le trône, au lieu de mettre deux croix d'un même côté de leurs monnaies, ils mettaient une seule croix, ni pattée ni fichée, mais à double traverse, et chaque empereur la tenait par la main (2).

Et cette « croix des Grecs » ou orientale apparentée à la croix de Hongrie, est véritablement une croix fort primitive. Les Russes l'ont en vénération particulière, sans l'avoir prise en Occident. Le célèbre crucifix de Sancta Maria Antiqua revêt une

corum. Pert. 1873, in-4°. Dans les monnaies hongroises, au moins au début, la croix à double traverse résulte peut-être de l'adjonction de la croix centrale avec la croix de l'inscription circulaire. Alors on retrouverait ce type ailleurs. V. g. sur une monnaie provençale du roi Boson qui régna de 879 à 887 (Engel et Serrure, loc. cit. t. I, p. 264, fig. 489) sur les monnaies espagnoles au XIIIe siècle. Je remercie mon maître M. Maurice Prou des renseignements qu'il a bien voulu me donner sur les monnaies hongroises.

(1) Le sceau des Observants de la province du Saint-Sauveur de Hongrie portait la croix avec l'inscription INRI. Gonzaga : *De orig. ser. relig.* Rome. 1587, p. 52, n° 25 et p. 508-509. Le sceau des Cordeliers de Mirebeau porte un Christ triomphant et assis sur des nuages, et près de lui se trouve une croix à double traverse *(Mém. Soc. Antiq. Ouest.* 2e série, t. I. pl. V. n° 13). Le crucifix de saint Laurent de Brindes que porte le général des F. M. Cap, est à double traverse. — On a très récemment donné pour armes à saint Bonaventure la croix patriarcale. Au XVIe siècle (R. de Tossignano), on lui donnait le nom de Iésus I H S entouré de flammes avec les lettres de l'inscription : SOLI DEO HONOR ET GLORIA entre les rayons. Ce sont là des attributions absolument fantaisistes.

(2) En liturgie la croix d'autel ne date guère que du onzième siècle et la croix de procession est du neuvième siècle. Cf. Dom H. Leclercq : *Dict. arch. lit.* Paris. fasc. XXXIV (1914) art. *Croix*. La croix de procession seule a été ornée d'une double et même d'une triple traverse, comme elle a l'a été pour le pape Léon XIII, sans motif plausible. La croix portée devant le pape n'a qu'une seule traverse.

Digitized by Google

forme qui en est la cousine, et nous devinons alors la signification de la croix à double traverse et son antiquité : c'est la croix du Christ avec la table de l'inscription : IESVS NAZARENVS REX IVDEORVM (1).

Mais ce furent les Hongrois qui firent les premiers, de cette croix, un signe de ralliement, puis un meuble héraldique, au onzième siècle, et c'est du reste l'époque à laquelle on commence à se donner des armes. Les armoiries viendront plus tard, et le héraut d'armes n'est que du XVe siècle.

De Hongrie la croix double passa à l'Anjou et de là à la Lorraine. Mais ni la maison souveraine de Lorraine, ni celle d'Anjou, ni celle de Hongrie ne sont plus existantes. Ce sont de « grandes vieilles choses mortes ».

Seule, en héraldique, la croix à double traverse, de gueules, d'argent, de sable ou d'or, persiste au pays de Lorraine et de Hongrie et dans quelques cas isolés, sans qu'on n'en sache plus maintenant la véritable origine, qui n'est pourtant pas bien mystérieuse, quoiqu'elle soit fort antique (2).

* * *

Très modestement encore, il me reste à dire un mot d'une croix qui est assez apparentée avec la croix à double traverse : la

(1) Cf. *Dict. arch. lit.* de D. Leclercq, fasc. XXXIV (1914) col. 3086, et col. 3128. Médaillon d'or VI-VII siècle, fig. 3425 — et col. 3096. Monnaie mérovingienne, tiers de sol d'or, fig. 3391, n° 13. — Cf. M. Prou : *Les monnaies mérovingiennes.* Paris, 1892, in-8, p. 417 et pl. XXIX n° 14. — Une monnaie d'Amalfi du Xe siècle (Engel, t. I, p. 295) porte très nettement la croix à double traverse. Ces exemples nous montrent que nos conclusions relatives à la « croix des Grecs » ou orientale doivent être présentées avec beaucoup de modestie.

(2) Outre les ouvrages du P. Menestrier, et de Palliot : *La vraye et parfaite science des armoiries... de L. Gelliot.* Paris, 1660, in fol. p. 239-240, et ceux de Riechstap, et de Renesse : *Dict. fig. hérald.* Bruxelles 1900, t. V, p. 96-100. — Cf. Léon Germain : *Origine de la croix de Lorraine* dans la *Revue de l'art chrétien*, t. III (1885) 3e livraison, p. 329-337. — H. Moranvillé : *Il n'y a pas de croix de Lorraine*, dans la *Bibl. Ec. Chartes*, t. 62, (1901) p. 618-621. — Barrau : *Notice hist. sur la vraie croix de Baugé.* Angers 1874, in-8°. — E. Misset : *Un contre-sens ou la croix de Lorraine dans la basilique de Domrémy.* Paris, 1896, in-8. — *Dict.* de Trévoux, t. II (1721) p. 414. — L. de Farcy : *La croix d'Anjou.* Extr. c. r. Assoc. Française pour l'avancement des sciences. Congrès d'Angers 1903, in-8 de 7 p. — Le même : *Croix de la Roche-Foulques. Croix à double traverse* dans la *Revue de l'art chrétien*, septembre 1905 (la croix de la R.-F. est du XIIe siècle). — Leone Bracaloni : *Lo Stemma francescano null 'arte*, dans les *Studi Francescani*, d'Arezzo, oct.-déc. 1921, p. 221-226. Didron : *La croix orientale* dans les *Annales archéol.* t. V. (1846) p. 318-328 et Barbier de Montaut : *La croix à double croisillon.* Montauban, Forestié, 1882, in-8 de 80 p. et pl. Extr. du *Bull. Soc. archéol. Tarn et Garonne.*

Digitized by Google

croix dite de Jérusalem. On la trouve dans les armes modernes de l'Ordre franciscain. Cette croix est une « croix grecque » (1) potencée. Elle est aussi, mais pas toujours, cantonnée de deux ou de trois ou de quatre croisettes grecques, potencées ou non.

Cette croix de Jérusalem n'a nullement une origine orientale. Elle est née en Occident. Du moins apparaît-elle pour la première fois à Naples en 1277 sur une monnaie de Charles d'Anjou frère de saint Louis. On la trouve ensuite en 1304 sur les monnaies de Chypre où règnent les Lusignan qui se disent encore rois de Jérusalem. L'origine en viendrait-elle des Angevins qui furent rois de Jérusalem. Il est probable que les croisades ont été là dedans pour quelque chose (2).

En tout cas c'est à Jérusalem que le gardien du Mont-Sion, custode de Terre Sainte, connut ces armes et les adopta. Ce qui empêche d'en vieillir beaucoup l'usage franciscain puisque les plus anciens supérieurs de Terre Sainte portaient le titre de « Ministre de Syrie » et que la « custodie de Terre Sainte » est de création bien plus récente en tant que séparée de la province de Syrie (3).

Il n'en demeure pas moins curieux que la croix de Lorraine et la croix de Jérusalem, si voisines de physionomie, ont joué un rôle dans l'histoire des armes des familles régnantes de la maison d'Anjou (4), en Lorraine, en Anjou même, à Naples et en Hongrie.

P. UBALD D'ALENÇON.

(1) La « croix grecque » par opposition à « croix latine ». La « croix grecque » n'est nullement propre à l'Orient. La croix grecque, dont les branches sont égales, appartient à l'Occident autant qu'à la Grèce. La croix à double traverse est au contraire d'origine purement orientale; on la dit encore « à façon d'oultremer » ou bien « à façon de Damas ».

(2) Foulques d'Anjou fut roi de Jérusalem de 1131 jusqu'à sa mort en 1144, et Guy de Lusignan en 1186.

(3) La garde des Lieux-Saints a été officiellement donnée par Rome aux Frères Mineurs en 1336. Le premier gardien du Mont Sion, custode de Terre Sainte, qui prend la place effective des Conventuels est le P. Louis de Bologne en 1430. La custodie de Syrie n'était d'abord qu'une partie de la province de Syrie dont le premier provincial fut Elie de Cortone en 1219. Les Conventuels ont toujours conservé la possession du titre de ministre de Syrie. Cette province de Syrie comprenait au début trois custodies : Syrie, Chypre et Romanie. En 1272 on en détacha la Romanie (Grèce). Cf. et corr, G. GOLUBOVICH : *Serie cronologica dei R. Superiori di Terra Santa Gerusaleme*. 1898, in-4° et *Bibliotheca bio-biblio*. t. II. Quaracchi 1913, p. 264. En 1586 la province de Syrie comprenait les custodies de Nicosie, Syrie et Capha. Cf. ROD. A TOSSIGNANO : *Hist. ser. relig*. Venise, 1586. t. II, fol. 283.

(4) Cf. *La croix de Jérusalem*, par M. de GÉRIN-RICARD. Vannes, 1905. in-8 de 77 p. Extr. de l'*Annuaire du Conseil héraldique de France* (1905). — *La croix de*

Digitized by Google

APPENDICE

Les armes franciscaines.

Voici comment se blasonnent les armes symboliques communément dites de saint François : « Au champ d'argent (ou d'azur) chargé d'une croix latine au naturel, et d'un dextrochère nu de carnation superposé à un senestrochère vêtu de tunique, avec les mains stigmatisées, mouvants des flancs de l'écu, placés en croix de Saint-André, traversants de la croix et sortants des nuages ».

Chez les Conventuels la croix est quelquefois hastée ou pattée. Il y a aussi la croix à double traverse.

Les Observants ont pris au XIXe siècle : « Ecartelé au 1, d'azur avec les emblèmes franciscains susdits ; au 2, de gueules au visage du séraphin à six ailes ; au 3, d'or aux cinq plaies au naturel posées 2, 1 et 2 ; au 4, d'argent à la croix de Jérusalem potencée d'or et cantonnée de quatre croisettes de même.

Devise : *Deus meus et omnia.*

Timbre : Cœur blessé et enflammé accompagné en tête d'une couronne d'épines et en pointe de trois clous aux pointes en bas et réunies, le tout au naturel. Collier de la Toison d'or par concession espagnole.

La custodie actuelle de Terre-Sainte timbre parfois cet écu de trois couronnes à cinq fleurons. Le Gardien actuel du Mont-Sion porte : « Coupé, en chef les emblèmes franciscains, en pointe la croix de Jérusalem. Gonzaga, *De orig. ser. relig.* 1587. p. 49, donnait un sceau tout différent au commissariat de Terre-Sainte.

Toutes ces armes ont de notables variantes en sorte qu'il n'y a rien d'officiel et l'on ne sait quelle est la règle. Voyez par exemple les armes que donne Rod. de Tossignano en 1586 au Livre I de ses *Hist. ser. relig.*, in fol., et celles qu'on a placées dans le *Saint François d'Assise.* Paris. Plon. 1885. in fol. On a été jusqu'à donner à l'écu franciscain la forme des écus des veuves et des filles non mariées !

Rodolphe de Tossignano indique les armes des parents de

Jérusalem, par le Comte Albert de Mauroy. Rome, 1914. in-8 de 15 p. — Extrait de la *Rivista del Coll. araldico*, mai 1914. — L'Ordre du Saint-Sépulcre a pour croix celle de Jérusalem à quatre croisettes. L'Ordre Teutonique a la même sans croisette.

Digitized by Google

saint François : le champ chargé d'une fasce accompagnée de trois oies (ou merlettes), deux en chef et affrontées et une en pointe. C'est de la haute fantaisie.

Saint François avait réellement un signe familier pour signer ses lettres, et il aimait à en marquer les murailles. C'était le Tau (T), forme archaïque de la croix (1). Cette lettre majuscule se retrouve dans le sceau des Observants de la province de Corse (2) et dans la Bénédiction au Frère Léon (3).

P. U.

(1) *Familiare sibi signum thau prae ceteris signis quo solo et missivas cartulas consignabat et cellarum parietas ubilibet depingebat.* Celano. Tract. mirac. n° 2. p. 342 de l'édition du P. Edouard d'Alençon. — Du temps de saint François, les hérétiques adoraient la croix sous sa forme de T. Cf. *Bibl. max. vet. pat.* Luc. Tod. XXV, 224, et Rod. de Tossignano, loc. cit. l. II, fol. 176.

(2) Fr. de Gonzaga : *De orig. ser. rel.* Rona, 1587, p. 52 et Musée franciscain de Rome, matrice originale.

(3) *Opuscules de saint François d'Assise.* Paris, 1905, p. 164.

Digitized by Google

LE CULTE DE SAINTE ANNE
DANS LES PAYS RHÉNANS, AU MOYEN-AGE ET LES FRANCISCAINS

(Suite).

Dans son « *Historia SS. Joachim et Annae* », publiée à Wursbourg en 1652, le Récollet Polius donne la longue liste de toutes les confréries qui existaient de son temps, et qui remontaient pour la plupart au XVe siècle ; il en mentionne plus de 40 en Rhénanie. D'autres avaient disparu depuis la réforme dans les pays envahis par le Protestantisme, mais de nouvelles avaient été érigées dans les contrées restées catholiques, et la dévotion à sainte Anne resta toujours vivace dans les pays rhénans. (1)

(1) La dévotion à sainte Anne fut propagée en Livonie par les Chevaliers Teutoniques. Dès 1447, on célébrait à la Cathédrale de Riga la fête de saint Joseph, et 100 ans auparavant celle de sainte Anne avait obtenu droit de cité en Livonie. (*Schon 100 Jahr zuvor war auch das S. Anna-Fest in Livland eingebürget*), dans *Stimmen aus Maria-Laach*. LXVI. 1904. p. 259. LXVIII. 1905. Hermann von Bruiningk : *Messe und kanonisches Stundengebet der Rigaschen Kirche in spateren Mittelalter*.

En Belgique et dans les Pays-Bas, de nombreux sanctuaires dédiés à sainte Anne attiraient les foules de pèlerins au grand scandale de Mélanchton qui écrivait : *Ungari ante paucos annos currebant in Belgiam ad S. Annam.* » (*Corp. Reformat.* XXIV 597.) En Angleterre il est fait mention de la dévotion à sainte Anne dans la vie de S. Hugues, de Lincoln, au XIIe siècle, et le *Monasticon Anglic*, de Dusdale II. 353, signale la fondation d'un couvent d'Augustins dédié à sainte Anne à Marstock (Warwickshire) en 1336, et sur la tombe d'un aumônier du roi Henri VI inhumé à Windsor, en 1521, on lit une invocation à la sainte Vierge et à sainte Anne (*Knight's Erasmus*. 1726. p. 73).

En Irlande le concile provincial de Dublin en 1531 ordonna de célébrer la fête de sainte Anne dans toutes les paroisses ; c'est à la suite de ce décret que le Pape Urbain

Digitized by Google

Il y a encore un autre moyen de propagande qui fut employé au moyen-âge comme il l'est de nos jours, nous voulons parler de l'imagerie religieuse.

Au XVe siècle, la gravure sur bois s'essaya d'abord à reproduire les images des saints. Ceux qui étaient les plus connus et les plus vénérés eurent ses préférences ; ceux dont les légendes étaient plus répandues furent reproduits tout d'abord : saint Christophe, sainte Anne, sainte Barbe et sainte Marguerite. Aussi les premiers imprimeurs, qui considéraient leur art comme quelque chose de divin, « *Ars imprimendi suggesta divino spiramine* », qui dédiaient leurs œuvres « *Ad laudem Dei, ad eusebiam Dei* », qui avaient une si haute idée de leur profession qu'ils la regardaient comme supérieure à toutes les autres, « *Qua arte nulla in mundo dignior, nulla laudabilior, nulla utilior sive divinior et sanctior esse potuit* », (1) ne pouvaient négliger ce moyen de propagande religieuse. Ils illustrèrent les légendes qu'ils publiaient, ils les ornèrent de titres et de gravures sur bois qui reproduisaient les types que les sculpteurs et les peintres avaient déjà répandus à profusion.

Ainsi sainte Anne n'est jamais représentée seule, c'est toujours la « *Selbdritt* » et la « *heilige Sippe* » que nous connaissons déjà. Nous avons déjà parlé du sceau du couvent d'Annenborn, de 1351, représentant la « *Selbdritt* », c'est indubitablement la plus ancienne image de sainte Anne que l'on connaisse.

W. L. Schreiber (2) donne la description d'un certain nombre de gravures qui reproduisent le même type.

Nous mentionnons seulement quelques-unes, car plusieurs ne

VI, en 1578, permit la célébration de cette fête dans toutes les églises d'Angleterre, et vers la même époque elle fut introduite en Ecosse. (Wilkins. *Concilia magna Britanniae et Hiberniae*. III. 18.)

En Suède, sainte Brigitte au XIVe siècle répandit cette dévotion qu'elle avait rapportée de Rome, mais l'influence des Eglises slaves contribua aussi à la faire accepter dans ce pays, qui fêtait sainte Anne aux mêmes dates que les Grecs, (*Diarum Wastenense*, p. 35. *Specimen academicum de S. Anna ejusque cultu religioso*. Upsalae. 1750, p. 30.)

On trouve encore de la même époque des traces de la dévotion à sainte Anne au Danemarck et jusqu'en Islande. (Rickenbach. op. cit. pp. LXXXI et seq.)

(1) Dr Fr. Falk : *Die Druckkunst in Dienste der Kirche zunächst in Deutschland bis zum Jahre 1520*. Görres-Gesellschaft, 1879.

(2) W. L. Schreiber. *Manuel de l'amateur de la gravure sur bois et sur métal au XVe siècle*, 6 volumes. Berlin. Cohn, 1892. — cf. Heinecken. *Neue Nachrichten von Kunstlern*. 1786. pp. 183, 316, 317, 323 et : *Die Holzschnitte der German. Museums*, Planche CXLVI. Inutile de dire que les descriptions de Schreiber sont celles d'un protestant.

Digitized by Google

sont que la représentation du même type avec quelques différences dans l'ornementation.

Gravures sur bois. Tome II.

1193. Sainte Anne visible plus qu'à mi corps est assise devant un large tapis à grandes fleurs, dans son nimbe se trouve l'inscription : SANCTA ANNA. Sur son genou droit elle tient le petit Jésus orné d'un nimbe à fleurs de lys, portant le globe dans la main droite, et bénissant de l'autre (!?). A droite et près de là se trouve la Vierge en jeune fille à triple nimbe, et l'aumônière au côté. En bas on lit l'inscription :

« AVE SANCTA ANNA MULIER PCLARA CU BTO JOA-
» CHIM MRITO TUO PDILECTO. NOIA VESTRA BENE-
» DICEMUS ATQE VENEREMUR. NAM NOBIS GENUISTI
» VGNEM ANGELORUM MTRM DNI NSTR IHU XRI ET
» ADVOCAT OMN PTORUM PRECIBUS ET MERITIS VRIS
» AB OMNIBUS ANGUSTIIS ET TRIBULACIOBS AIE ET
» CORPIS CUSTODIRE ME VELITIS PER XRUM DN
» NSTR. AMEN.

Oraones S. Gregorii in una redacte atq. dotate indulgetiis pluriis.

De Nuremberg vers 1480-1500. Dim. 291 m. sur 174.

1194. Sainte Anne, la tête enveloppée d'un mouchoir singulièrement dentelé, est assise sur un banc de pierre sans dossier, un peu tournée vers la gauche, les mains jointes. Sa tête est entourée d'un double nimbe ; sur son genou droit est assis le petit Jésus avec un double nimbe crucifère; celui-ci écrit dans un livre tenu par Marie qui a une couronne à trois feuilles sur la tête, et est ornée d'un double nimbe. Marie est assise sur le genou gauche de la Grand'Mère. La Sainte se trouve dans une niche supportée par deux piliers et appuyée en haut par des solives avec quatre fenêtres au fond ; à travers deux d'entre elles on voit une colombe. En haut il y a à gauche la figurine de S. Paul, à droite celle de S. Pierre, et entre elles une représentation de l'Annonciation.

Parait être un travail du Haut-Rhin ou de l'Autriche vers 1460. Dim. 280 m. sur 202.

1195. La Sainte, à double nimbe est assise en se tournant un peu vers la droite sur un banc à dossier, et tient les deux enfants assis sur ses genoux.

Au dessous on lit :

« FUR DIE PESTILENTZ

» Gegrusst bis tu maria vol gnaden der her ist mit
» dir dein gnad sy mit mir. Gesegnet bis tu vnder
» allen frawen und gesegnet sy dein hailige muter

Digitized by Google

» Anna von welcher geborn ist on sünd on vnrainig-
» keit din hailiger und gutiger lychnam oss welchem
» geborn ist Jhesus cristus. Amen.

» Bapst allexander inez bäpst ist hant allen cristglö-
» bigen menschen geben die vor dem bild Sant Anne
» daz obgeschriben gebett drymal sprechen, X tusend
» Jar ablass töttlicher sund vnd XX tusend Jar lassli-
» cher sund. Vnd ist an dem nächsten vergangen
» ostertag ossgegangen von seinem päbstlichen stuhl.
» Vnd selbs mit seinen hennden angeschlagen an alle
» kirchtüren, die zu rom sind. vnd also von sainer
» hailigkait bestättiget. Jn dem Jair als man zalt
» nach cristi geburt unsers lieben herren Tusend vier-
» hundert vnnd Jm vier vnd nynigsten † Deo gratias †
» laus Deo (1).

Originaire probablement de la Suisse en 1496. Dimen. 255 m. sur 176.

1201. Grand portique ouvert vers la droite, et par où on regarde une ville et des arbres ; à gauche, au dessus d'une voûte de pierre à

(1) Cette prière, dont Schreiber ne donne pas la traduction, était très répandue au moyen-âge. On la trouve dans l' « *Ortulus animae* », Argent. 1502, Antw. 1513, Basil. 1519, Norimberg. 1521, dans l' « *Officium B. M. V.,* » Lugdun. 1511. Paris. 1518, et ailleurs. Polius dans son « *Exegeticon historicum Sanctae Annae* » p. 378 en donne la traduction suivante : « Ave gratia plena, Dominus tecum, tua gratia sit mecum, benedicta tu in mulieribus et benedicta sit sancta Anna mater tua, ex qua sine macula et sine peccato processisti virgo Maria, ex te autem natus est Jesus Christus, filius Dei vivi. Amen ». Trithemius cite cette prière, il conseillait même de la réciter sur le rosaire à la place de l'Ave Maria, en l'honneur de sainte Anne. Quant à ceux, dit-il, à qui cette prière ne plairait pas, ils pourraient dans la récitation du Rosaire ajouter à la Salutation Angélique cette finale : « Et benedicta sit honestissima mater tua Sancta Anna, ex qua sine macula caro tua processit virginea. Amen. — Hanc vero clausulam sancta dei genitrix cuidam sibi devoto incluso dicitur revelasse, ajoute le dévot serviteur de sainte Anne.

Les indulgences de 10 mille et 20 mille ans attachées à la récitation de cette prière devant l'image de sainte Anne, auraient été accordées par le Pape Alexandre VI en 1494 d'après la notice. Cette prière en l'honneur de sainte Anne n'était pas seulement en usage dans les pays rhénans à la fin du XVe siècle, elle était connue, on peut bien le dire, dans tous les pays de la chrétienté, où elle fut répandue par les Franciscains et les Carmes, ardents défenseurs de l'Immaculée Conception. Elle était connue en Bretagne, aussi lorsque les Carmes prirent la direction du célèbre pèlerinage de Sainte Anne-d'Auray, où ils succédèrent aux Capucins en 1627, ils la distribuèrent par milliers d'exemplaires aux pèlerins qui accouraient de tous les diocèses bretons. Le P. Hugues de Saint-François, dans son livre des *Grandeurs de sainte Anne* (Paris 1627, p. 163), l'appelle « la belle orayson ». L'époque de sa plus grande diffusion en Bretagne fut surtout le XVIIe siècle, comme on peut le voir par le recueil inédit des miracles de sainte Anne conservé dans les archives du pèlerinage. Cette prière est encore en usage dans quelques paroisses du diocèse de Vannes. — Abbé Le Bras. *L' « Ave » de l'Immaculée Conception,* rapport lu au Congrès Marial de Josselin en 1904.

Digitized by Google

trois cintres, sont assises sur un large banc Marie et Anne qui tiennent entre elles le petit Jésus nu et debout. Au fond on voit trois fenêtres grillagées, à droite trois anges ailés et vêtus, qui disent à genoux le Salve inscrit sur trois banderoles de deux lignes chacune, savoir :

« Salve sanctissima anna ma
» ter Dei preelecta genitrix.
» Salve unica Mater anna
» te amantum consolatrix.
» Salve inclyta anna
» in te confidetim auxiliatrix. »

La représentation se trouva sans doute sur une feuille volante in-f° avec un poême en bas qui malheureusement a été retranché, cependant il s'est conservé encore l'impression du titre :

Ad honorem sanctissime matris Anne Exhortatio religiosa.

Dim., lignes comprises : 150 m. sur 265. Travail de Cologne qui date de la dernière décade du XVe siècle.

1782. Arbre généalogique de Jésus. Sur un banc on voit Joachim assis à gauche un rouleau dans la main droite, Anne assise à droite, un livre ouvert sur les genoux ; de son cœur sort un arbre portant des fleurs d'où sort en naissant la Vierge et de celle-ci le Sauveur. Entre les deux derniers, tant à gauche qu'à droite, il y a un ange qui plane. Dim. 157 sur 109. La gravure aura pris origine vers 1490 en Alsace, ou au Palatinat. Les représentations de l'arbre généalogique en cette forme sont rares ; au contraire on trouve assez souvent à partir du XIIe siècle représenté « l'Arbre de Jessé ».

Gravures sur métal. Tom. III. p. 129.

2529. La Grand'Mère en bonnet, et ornée d'un double nimbe est assise sur un banc de pierre. Elle tient sur le genou droit la Vierge à haute couronne et au double nimbe. Celle-ci tient sur ses genoux l'Enfant nu au nimbe radiant. Derrière à gauche un ange, et deux à droite. Le fond est rempli par des arabesques à grandes fleurs ménagées en blanc sur fond noir. En bas on lit :

« Almechtiger ewiger got der du hast er welt di.
» seligen frawen annam zw einer muter der lobsamen
» Juckfrawen marie ver leich genedichlich allen den
» du ir pander werden an ruefen sein das su werden
» erle digt von allen iren angste und betruben irs
» gemuts und auch des leibs amen. »

Dim. 180 sur 119. Le dialecte fait reconnaître l'Allemagne centrale comme lieu d'origine. Pas de date.

Digitized by Google

2752. p. 193. La Parenté. Au milieu, la Vierge en chevelure longue est assise. Son nimbe porte l'inscription : S. MARIA, auprès d'elle est SANCTUS ANNA, et sur le genou gauche elle tient l'Enfant JHESUS XR, qui parle avec le petit Jean. A gauche, en bas, il y a les enfants : JACOBUS MA JOHANNES EV, accompagné de l'aigle, et JOSEPH JUST., près d'une femme lisant et désignée comme MARIA ; derrière se trouve la troisième MARIA, avec ses enfants SIMON JUDAS THD. JACOB MIN, et tout en haut, les hommes : ZEBEDEUS ALPHAS JOACHEM SALOME.

Sur le côté droit, sont représentés CLEOPHAS, un homme sans désignation, ZACHARIAS, JOSEPH, ELIUD ; les deux nommés en dernier lieu à côté de ESMERIA, puis ELISABETH avec l'enfant JOHANNES BA et EMEN, et au premier plan MEMELIA, et l'enfant S. SERVAS, avec une grande clef et un serpent. En tout 26 personnes. Dim. 328 sur 246.

Jolie gravure exécutée vers 1480. Les fautes d'orthographe semblent prouver qu'il ne s'agit que d'une copie.

2753. Dans un cabinet couvert de pampres, la Vierge est assise au milieu, ornée d'une couronne et d'un nimbe. Sur ses genoux elle tient l'Enfant nu, qui étend ses mains vers une grappe de raisins que lui offre saint Joseph. A droite de celui-ci MARIA CLEOPHE est assise tenant un livre dans lequel lisent JUD, THADD et SIMON, tandis que JACOB MINOREM (!) et JOSEPH JUST reposent sur le sol. A gauche, ZEBEDEUS est debout à côté de MARIA SALOME qui tient le petit JOHANNES nu sur ses genoux, auquel JACOBUS MAJOREM (!) offre une grappe. Au milieu du fond, SCA ANNA est assise lisant, au côté gauche de celle-ci on voit CLÉOPHAS et JOACHIM, au côté opposé, SALOME et ALPHEUS. Le tout est encadré dans une bordure ogivale dont les coins sont garnis des symboles des quatre Evangélistes, avec les noms sur des banderoles : JOHANNES et MATHEUS en haut, LUCAS et MARCUS en bas, gravés à rebours. Dim. 329 sur 250. De 1480 à 1490. Cette gravure se trouvait collée sur la couverture d'un exemplaire « *Hieronymi, Vitae sanctorum Patrum* », imprimé à Nuremberg, en 1478, par Ant. Coburger.

2924. p. 253. La Sainte ornée d'un double nimbe est assise sur un banc ; sur son genou droit elle tient la Vierge, sur l'autre l'Enfant Jésus nu, orné d'un nimbe à fleur de lys. En haut l'inscription : SANT ANNA. Dim. 80 sur 115. En bas, imprimée en caractères mobiles une prière de neuf lignes, puis une traduction de l'indulgence. Vers 1490.

2925. La tête voilée et ornée d'un nimbe, la Sainte se tourne vers la gauche, portant des deux mains la Vierge qui a l'Enfant Jésus sur ses bras. Dim. 60 sur 45. Gravure collée sur un bréviaire provenant de Tegernsee.

Digitized by Google

Par ces nombreux spécimens de l'imagerie religieuse du moyen-âge concernant le culte de sainte Anne, et qui sont précieusement conservés dans les Musées et les collections d'amateurs, nous pouvons voir combien cette dévotion était répandue au XVe siècle. Si nous rapprochons cette énumération de celle que nous avons déjà faite des rétables, triptyques, statues, en un mot de toutes les œuvres des statuaires et des peintres, nous serons amenés à conclure que dans la Rhénanie à cette époque, sainte Anne devait occuper le premier rang dans la dévotion populaire. L'imagination des artistes chrétiens s'est donné libre carrière dans l'ornementation de leurs œuvres, mais sainte Anne en est le centre, elle porte sur ses bras la Vierge et l'Enfant Jésus, ou bien elle est assise et ils sont groupés autour d'elle, mais elle est toujours en évidence. C'est le seul type admis par les sculpteurs, les graveurs et les peintres, et s'ils varient dans la décoration, ils ne s'écartent pas du type admis par tous et dont tout le monde comprenait la signification (1).

Nous ne parlons que du premier groupe; celui qui représente la prétendue parenté de sainte Anne ne fut reproduit que vers la fin du XVe siècle.

Quelle était donc la pensée de ces artistes chrétiens? Quelle idée voulaient-ils traduire et mettre en évidence? « L'art chrétien n'a jamais perdu de vue l'élément pédagogique et didactique, et comme on peut le voir déjà dans les peintures symboliques des Catacombes il pose le fondement des vérités

(1) « Le moyen-âge a parfois représenté sainte Anne portant sur ses genoux ou entre ses bras la Sainte Vierge, qui porte elle-même (tout enfant qu'elle est) l'Enfant Jésus. Je le rappelle pour l'intelligence de certaines œuvres d'art, sans prétendre en conseiller l'imitation à nos contemporains. Ces peintures naives, dès qu'elles auraient perdu la fleur du sentiment et la grâce enfantine que leur ont communiqué de vieux maitres, tomberaient trop aisément dans la niaiserie sous le pinceau de notre âge qui réussirait tout au plus à leur communiquer une élégance quelconque. Sainte Anne figure encore sur de vieilles toiles ou sur des vitraux dans une composition beaucoup plus embrouillée par le nombre des personnages. C'est ce que j'appellerai « la Parenté de N.-S. », et je crois que c'était la véritable pensée qui dirigeait les peintres du moyen-âge dans ce groupe de petites familles dont sainte Anne est le centre. J'en ai parlé ailleurs (*Vitraux de Bourges*, nos 182-184), et quelques mots peuvent suffire ici pour le rendre absolument intelligible. On avait prétendu expliquer d'une façon passable ce mot de « Frères du Seigneur » qui se voit dans l'Evangile; en outre il s'agissait de relier par une parenté quelconque plusieurs des femmes qui portent le nom de Marie dans le Nouveau Testament. On imagina donc divers mariages de sainte Anne avant ou après la naissance de la sainte Vierge, et l'on alla jusqu'à prêter la même chose à saint Joseph, pour pouvoir indiquer différentes lignées qui se rattachassent à Notre-Seigneur par une parenté très voisine, sans toucher à la virginité de la Mère. Tout cela n'a pas conservé grande autorité dans l'Eglise. » P. Ch. Cahier. *Caractéristique des Saints*, p. 352.

Digitized by Google

catholiques contre les hérésies » (1). En d'autres termes, les artistes du moyen-âge se proposaient d'enseigner, d'instruire et d'édifier. Tous ces maîtres peintres, sculpteurs et verriers enseignent par leurs œuvres les vérités de la religion à ceux qui ne savent pas lire, et ceux-ci sont légion, ils mettent sous leurs yeux les scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament, la vie et les légendes des bienheureux ; de là ce peuple de saints avec les attributs qui les distinguent, et que nous pouvons admirer encore au portail, sur les murs et dans les vitraux de nos cathédrales. Au XIIe et au XIIIe siècle, c'est surtout la Vierge Mère et la Vierge triomphante que les artistes s'étudient à reproduire; au siècle suivant quand les discussions d'Ecoles ont divisé les Docteurs, quand la question de l'Immaculée Conception a commencé à passionner les esprits, c'est alors que nous voyons s'épanouir le culte de sainte Anne comme une conséquence de la vérité ardemment défendue par les théologiens Franciscains (2).

« Il serait intéressant, dit Schultz, de rechercher dans quel pays, et à quelle époque ce sujet a été réalisé par les artistes » (3).

(1) Frantz. *Geschichte der christ. Malerei.* Fribourg, 1887, p. 67.

(2) Dans la statuaire et l'imagerie modernes, sainte Anne est représentée, à Apt, par exemple, assise, la sainte Vierge debout à côté d'elle, épelant un texte hébreux dont le papyrus se déroule sur les genoux de sa Mère ; à Sainte-Anne d'Auray, la sainte est debout ainsi que la Vierge, et celle-ci montre le ciel du doigt. Mais ces deux statues sont du XIXe siècle, elles ne peuvent nous fournir aucune indication sur la manière dont sainte Anne était représentée en France dans les siècles passés. Si l'antique statue vénérée à Sainte-Anne d'Auray depuis 1625 existait encore, la question serait tranchée, mais il n'en reste qu'un fragment de la tête conservé sous le socle de la statue actuelle, le reste ayant été brûlé pendant la Révolution. La question reste donc entière, à savoir : que représentait la statue trouvée par Nicolazic dans le champ du Bocenno, le 7 mars 1625 ? Les uns croient qu'elle ne représentait que le buste de sainte Anne; d'autres, qu'elle offrait le type ordinaire, c'est-à dire, sainte Anne portant la T. S. V. Il est certain que la statue fut retouchée une première fois par les Capucins, puis par les Carmes, et n'avait plus alors que deux pieds de hauteur, soit soixante et quelques centimètres. Cette exiguité ne s'opposait pas, à notre avis, à ce qu'elle représentât deux personnages. De nombreuses statues vénérées dans les pèlerinages sont encore moins grandes, nous pourrions en citer de la T. S. V. portant l'Enfant Jésus. De plus les gravures qui nous restent, représentent le type usité à cette époque et dans les siècles précédents. Nous croyons donc, *salvo meliori judicio,* que les Carmes en retouchant la statue, ou plutôt ou en taillant une nouvelle dans l'ancienne, lui ont donné : conformément à la tradition, le type ordinaire des statues de sainte Anne c'est-à-dire, ils lui ont mis la T. S. V. entre les bras. Mais quelle qu'ait été la forme première de la statue, qu'elle n'ait représenté qu'un buste, ou bien qu'elle ait offert le type traditionnel, aux yeux des pélerins bretons qui accouraient en foule elle était belle, et on pourrait lui appliquer la parole qu'un savant a dite d'autres statues chères à la piété des fidèles : Elle était belle surtout d'avoir été tant aimée. (E. Male, *l'art français à la fin du moyen-âge.* — *Revue des Deux-Mondes,* 1er février 1908, p. 675).

(3) *Op. cit.* p. 318.

Digitized by Google

Un simple coup d'œil sur l'histoire franciscaine en Rhénanie répondra au désir du savant professeur.

Le Bienheureux Jean Duns Scot mourut à Cologne le 8 Novembre 1308 : « Le 6 des Ides de Novembre de l'année 1308, dit le nécrologe du couvent de Cologne, mourut le Révérend Père Frère Jean Scot, professeur de Sacrée Théologie, surnommé le Docteur Subtil, autrefois lecteur à Cologne ». Il mourait à 34 ans, après avoir enseigné à Oxford et à Paris, et toujours et partout il avait défendu le glorieux privilège de Marie. « La Bienheureuse Vierge, soutenait-il, a pu n'être pas même un seul instant sous le péché originel ; elle a pu y être un seul instant ; elle a pu y demeurer quelque temps. De ces trois hypothèses possibles, laquelle a été réalisée ? Dieu seul le sait... Mais si l'autorité de l'Eglise et celle de la Sainte Ecriture ne s'y opposent pas, il semble raisonnable d'attribuer à Marie ce qu'il y a de plus excellent ». Et ailleurs il affirme sans réticence aucune que Marie ne fut jamais ennemie de Dieu soit par le péché actuel, soit par le péché originel.

L'affirmation du Docteur Subtil souleva au milieu de l'Université de Paris de nombreuses oppositions, Duns Scot fut obligé de se défendre ; on demandait d'ailleurs sa justification publique. Scot se présenta devant l'assemblée présidée par les légats du Pape Clément V, il exposa le sujet de la controverse, il donna ses arguments, il réfuta ceux de la partie adverse. On écoutait ce logicien subtil. Ses raisonnements ravirent l'assemblée. Une acclamation universelle éclata ; Marie conçue sans péché avait triomphé en Jean Duns Scot (1).

L'héritage qu'il laissait sera fidèlement gardé par ses disciples

(1) P. Alexandre Bertoni, o. f. m. *Le Bienheureux Jean Duns Scot, sa vie, sa doctrine, ses disciples.* 1 v. in-8°. Levanto. 1917, p. 42. — Le célèbre argument « *Potuit, decuit, ergo fecit* » ne se trouve nulle part dans les ouvrages de Scot quoiqu'on y lise le sens ; ainsi formulé il se trouve dans le commentaire du 3e livre des Senten., dist. III quest. 2 du scotiste François Mayron. — « Quand l'oracle est silencieux, dit Mgr Touchet, qui osera se poser ou s'opposer devant le prince des moines et le roi des scolastiques ? Qui sera l'homme de la Providence et de Marie ? Saluons-le, Messieurs, saluons après Jésus, après Marie, il a droit au troisième hommage de ce congrès. Il arriva d'Oxford à Paris, inconnu sous sa bure brune, tout jeune, trente ans, le bel âge pour un chevalier servant, ardent, réservé, mystique et instruit, subtil et vigoureux ; quand il s'éteindra à Cologne, avant la quarantaine, épuisé de travail et d'austérité, il aura écrit vingt in-folios. Saluons, Messieurs, le grand Duns Scot.

Combien j'aime l'histoire qui nous le représente agenouillé en 1307 — je vous avais dit qu'il fallait retenir cette date — agenouillé dans l'amphithéâtre où se débattaient les chevaliers de la théologie, l'œil extasié, les bras étendu en croix, le visage illuminé des ardeurs du soldat qui va rompre une lance pour celle qu'il aime et révère

Digitized by Google

qui seront tous les Frères Mineurs, ceux qui écriront sur le sujet de prédilection du Docteur Subtil, formeront, dit le P. Bertoni, le beau nombre de dix mille.

Un siècle s'était écoulé depuis la fondation de l'Ordre, et dans ce temps les Frères Mineurs s'étaient établis dans toute l'Europe. Au moment de la mort de Scot, la Province de Cologne comptait 48 couvents, celle d'Allemagne Supérieure 54, et celle de Saxe 100 (1). Quel était le nombre des religieux qui peuplaient tous ces monastères ? Il est difficile de l'évaluer d'une façon précise, d'autant que certaines maisons n'étaient que des ermitages habités par un petit nombre de Frères. Mais en prenant pour base les statistiques suivantes qui assignent en moyenne 20 religieux à chaque couvent, nous croyons pouvoir dire que la Province de Cologne comptait près de 1000 religieux, celle d'Alemanie dépassait ce nombre, et celle de Saxe atteignait le chiffre de 2000. « Aucun autre ordre ne comptait autant de religieux », dit le P. Holzapfel, citant Barthélemi de Pise. On comprend dès lors quelle influence pouvait avoir une armée si nombreuse qui se faisait gloire de répandre les doctrines Scotistes, et surtout de la croyance à l'Immaculée Conception.

Il est vrai que les luttes entre les Spirituels et les Frères de la Communauté avaient contribué beaucoup à la décadence des études dans l'Ordre ; à cela il faut ajouter la peste noire qui ravagea l'Europe vers 1347, et emporta, dit-on, les deux tiers des Frères Mineurs, puis le Grand Schisme d'Occident qui désola l'Eglise de 1378 à 1429, tout cela n'était pas fait pour favoriser les études. Néanmoins dans cette période troublée de son histoire, « l'Ordre Séraphique, dit Hurter, fournit un grand nombre de religieux célèbres qui restèrent attachés aux doctrines traditionnelles de l'Ordre » (2). Après la tourmente les couvents

plus que tout, les lèvres animées de la phrase si douce qu'elle est presque enfantine : « Vierge, bénissez-moi, pauvre qui vais vous louer ».

Combien j'aime que la statue de pierre se soit laissée émouvoir, et que oubliant sa rigidité de nature, elle se soit inclinée souriante et bénissante ! Combien j'aime surtout me représenter le lutteur franciscain, discutant dans la Sorbonne, d'abord houleuse, puis attentive, puis enfin conquise... *(Congrès Marial de Rome.* 1904).

(1) La Province de Teutonie, établie du vivant de saint François, fut divisée en 1230 et forma les deux Provinces du Rhin et de Saxe. Dix ans plus tard, elles avaient pris une telle extension, qu'il fallut les diviser de nouveau. La première forma en 1239 les Provinces de Cologne et d'Alemanie, et celle de Saxe les Provinces de Saxe, de Dacie et de Bohême. — P. Héribert Holzapfel, o. f. m. *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens.* 1 in-8°. Fribourg. 1909.

(2) Hurter, *Nomencl. litt.* II, p. 521, en parlant des théologiens des années 1326-1350 dit : « Sicut praecedenti periodo ita et in hac, quae scriptorum numero

Digitized by Google

se repeuplèrent, et dans le cours du XVe siècle, malgré les divisions de l'Ordre, les couvents, dont le nombre croissait toujours, abritaient un chiffre de Frères que les historiens évaluent à 40.000.

Les provinces de Rhénanie avaient peut-être moins souffert que les autres, et elles s'étaient développées. C'est l'époque des grands prédicateurs de l'Ordre : S. Bernardin de Sienne, Albert de Sarteano, que le peuple appelait « *Rex praedicatorum* », S. Jacques de la Marche, S. Jean de Capistran, qui reçut dans l'Ordre 20 jeunes gens à la suite d'un de ses sermons à Leipzig, Robertus de Licio (Robert de Lecce) dont l'« *Opus Quadragesimale* » eut plus de 80 éditions, et que l'on trouvait chez tous les imprimeurs d'Allemagne, ainsi que le « *Rosarium* » de Bernardin de Bustis, et le « *Stellarium* » de Pelbart de Témeswar. Nommons encore les prédicateurs franciscains originaires d'Allemagne : Jean de Duren, Tilman de Hachenberg, Jean Gritsch, Nicolas Lackmann, Pierre de Colle, Henri de Werlis, Jean Kannemann et Henri de Herph, énumérés dans Trithemius (1), et dont il dit qu'ils étaient « *in declamandis ad populum sermonibus magnae et praeclarae opinionis* ». Ajoutons-y les autres prédicateurs Augustins, Bénédictins, Carmes et Chartreux dont il cite les noms ; tous célèbrent à l'envie les privilèges de la T. S. Vierge, et comme conséquence de son Immaculée Conception, ils propagent la dévotion à sainte Anne.

C'est aussi à cette époque que la fête de notre Sainte fut introduite dans la liturgie franciscaine : « De ea autem festivitate celebre fit officium in nostra religione seraphica ; recenseturque inter propria festa Franciscana, tum in antiquo et novo Breviario Ordinis Minorum, tum in Missalibus ejusdem Ordinis ex constitutione Sixti IV. quod nunc usque perseveravit ». Il en fut de même pour la fête de S. Joachim : « S. Joachim, pater beatissimae Virginis Dei Genitricis Mariae, praecipua devotione colitur in nostra religione, uti constat ex Missali et Breviario antiquo et novo Ordinis Minorum, cujus officium cum nonnulis propriis versibus, antiphonis, oratione et lectionibus, modo appositum cernimus intra Breviarium Romanum ex mandato, motuque proprio S. Pontificis Gregorii XV » (2).

priores longe praecellit, Ordo Seraphicus inter caeteras familias religiosas emicuit numero, celebritate, ingenii subtilitate virorum illustrium, quorum plerique Scoti vestigia presserunt ».

(1) Trithemius. *Catalogus Scriptorum ecclesiasticorum... qui nostro etiam saeculo doctissimi claruere.* Coloniae MDXXXI. 4°.

(2) Artur. à Monast. *Martyrol. Francisc.* VII Kal. August. et XIII Kal. Aprilis.

Digitized by Google

La diffusion de la dévotion à sainte Anne en Rhénanie s'explique donc facilement par l'expansion de l'Ordre Franciscain dans ces contrées pendant le Moyen Age. Trithemius, qui contribua par ses écrits et ses discours à propager cette dévotion, ne parait que vers la fin du siècle. Les pèlerinages et les confréries étaient établis depuis longtemps, les représentations de sainte Anne par la peinture et la sculpture se trouvaient partout, le pieux abbé ne fit que propager par tous les moyens en son pouvoir une dévotion que les Frères Mineurs et les autres religieux avaient déjà répandue avant lui.

Il faut bien l'avouer, dans toutes les discussions soulevées à cette époque pour ou contre la thèse favorite de Scot, il y eut parfois des écarts de doctrine de part et d'autre. Nous avons déjà parlé des démêlés de Wigand Cauponis avec Trithemius, même dans l'Ecole Franciscaine il se produisit des témérités de doctrine qui dégénérèrent en erreurs condamnées par l'Eglise.

Ainsi Nicolas Bonet, théologien de mérite, avait été compris parmi les 30 Docteurs de Paris désignés en 1333 par ordre du Roi de France Philippe VI pour examiner l'opinion de Jean XXII sur la vision béatifique et l'état des âmes séparées. Prenant à la lettre les paroles de Notre-Seigneur dites à la Sainte Vierge : *Mulier ecce filius tuus,* Bonet enseignait que de fait une transsubstantiation du corps du Christ en celui de S. Jean s'était opérée; de sorte que l'Apôtre bien-aimé était devenu vraiment le fils naturel de la Sainte Vierge. Guillaume de Vorilong, Docteur de Paris, dont la renommée avait traversé les Alpes, et qui fut appelé à Rome par Pie II pour traiter cette question *De Sanguine Christi,* se fit plus tard le défenseur de l'opinion de Bonet que Rome condamna.

Quelque chose de semblable se produisit au sujet de sainte Anne. Polius (1) mentionne sans nommer les auteurs certaines opinions extravagantes qu'il appelle : « *vetus commentum quorumdam simplicium* » et qui furent combattues par S. Antonin de Florence, Robertus a Licio, Pelbart et d'autres théologiens et docteurs comme hérétiques. Sans aller aussi loin, et partant d'une conception curieuse de la grâce et de la sainteté, quelques-uns prétendaient que ces dons se transmettaient des parents aux enfants. De là encore des exagérations qui auraient été évitées, si l'on s'en était tenu à l'enseignement de l'Eglise. On peut aussi se demander si la thèse du triple mariage de sainte Anne

(1) Polius, *Op. cit.* p. 60. — Saint Epiphane fait allusion à ces extravagances qui étaient connues de son temps, dans son traité « *Adversus Collyridianos* ».

Digitized by Google

tenue pour vraie bien avant les Franciscains, car elle provient des Evangiles Apocryphes, n'était pas un argument opposé par les ennemis de l'Immaculée Conception à ses défenseurs.

Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il faut faire remonter plus haut que sainte Colette l'opinion du triple mariage de sainte Anne, contrairement aux assertions de certains auteurs. « Dans les commencements de sa réforme, écrit son biographe cité par les Bollandistes, sainte Colette recourait dans ses difficultés à tous les Saints, mais de préférence à ceux qui avaient gardé la virginité. Aussi elle ne s'adressait jamais à sainte Anne, ou du moins très rarement. Celle-ci lui apparut un jour en compagnie de ses trois filles et de leurs enfants, et lui dit que : « Quamvis extiterit matrimonio copulata, nihilominus tamen universalis Ecclesia militans et triomphans per suam progeniem adornata fuit et celebriter honorata. De qua quidem manifestatione fuit ancilla Christi dulcissima mirabiliter consolata, se reputans indicibiliter obligatam praelibatae videlicet Annae gloriosissimae, concipiens ad illam devotionem fidelissimam, et humile supplicans eidem, quatenus ex sua superexcellenti gratia placeret eidem intercedere pro se apud suam dignissimam progeniem cum omnibus Sanctis, quatenus sibi dignaretur compati, suaeque pauperculae familiae » (1).

Les Bollandistes admettent que sainte Anne a apparu à sainte Colette, puisque son confesseur le dit, mais ils rejettent tous les accessoires de l'apparition. Sainte Colette l'a racontée à son confesseur, et l'apparition serait vraie, même si sainte Anne n'avait apparu qu'en compagnie de la T. S. Vierge et de l'Enfant Jésus. Il est possible que le confesseur l'ait comprise selon l'opinion courante, et ait introduit toute la famille dans son récit : En cela il n'aurait été que l'écho de son temps.

Au reste, dit Papebroch : « In talibus nihil est praesidii ad quaestiones pure historicas, seu sacrae illae seu profanae sint, prudenter dirimendas ; proindre nihil ipsis sanctis detrahitur, cnm talium veritas, citra ullum ad illos respectum, vocatur in controversis aliunde probanda vel infirmanda » (2).

Ce n'est pas au XVe siècle qu'il faut chercher l'origine de cette légende, mais plutôt aux premiers siècles de l'Eglise.

Nous savons, d'après ce que rapportent S. Epiphane et S. Grégoire de Nysse, que des histoires des parents de la T. S.

(1) *Acta Sanctorum, I Martii*, p. 556. — WADDING. *Annales Minorum, ad ann. 1406*, n° 23.

(2) *Responsion. ad art. XX.* n° 8.

Digitized by Google

Vierge circulaient parmi les premiers chrétiens. « Audivi arcanam et occultam quamdam historiam, dit ce dernier, tales de ea prodentem narrationes. Insignis quidam in illa exacta secundum legem vivendi ratione, et nobilis propter summam virtutem pater Virginis erat : sed expers sobolis senescebat ; propterea quod conjux ejus ad liberorum procreationem apta non esset. Imitatur haec quoque ea quae de matre Samuelis narrantur, et Sanctum Sanctorum ingressa, supplicat Domino, ne legum beneficio privaretur, quae nihil in legem peccasset, sed ut mater fieret, ac Deo quod gigneretur consecraret ; confirmata autem nutu divino, donum quod petiit accepit ».

Dans cette histoire rapportée par le Saint Docteur, et pas encore défigurée par tous les détails que la légende y ajoutera plus tard, les parents de la T. S. Vierge ne sont même pas nommés ; tandis qu'au contraire dans le *Protévangile de S. Jacques le Mineur,* dans l'*Evangile du Pseudo Mathieu* et les autres Apocryphes nous trouvons des détails que l'on doit attribuer à l'imagination des auteurs, ou plutôt à la plume des hérétiques qui les y ont introduits pour favoriser leurs erreurs. C'est dans ces ouvrages, et dans le Commentaire de l'Hexameron que l'on trouve la fable du triple mariage de sainte Anne, et celle de sa nombreuse parenté. De là elle a passé dans la « *Glossa Ordinaria* », qui l'utilise pour expliquer les « Fratres Domini », dont il est question dans l'Evangile et les Epitres. C'est à cette Glose qu'ont emprunté cette opinion tous les théologiens, les prédicateurs et les historiens qui l'ont soutenue au moyen âge, et jusqu'à la Réforme : la « *Glossa interlinearis* », Nicolas de Lyre, Hugues de Saint-Victor, Gerson, S. Antonin, Ludolphe le Chartreux, et parmi tant d'autres que l'on pourrait citer, Jacques de Voragine dans sa « *Lombardica Historia, quae a plurisque Legenda aurea appellatur* » (1).

« La Légende Dorée », composée vers le milieu du XIIIe siècle, bientôt reproduite par les copistes, puis multipliée par l'imprimerie et traduite dans toutes les langues, répandit de tout côté les vies des Saints. Elles existaient déjà, il est vrai, mais isolément, et après que Jacques de Voragine les eut réunies en volume, son recueil devint bientôt le livre de prédilection des

(1) Baronius. *Apparatus ad Annales Ecclesiasticos,* XLIV. — P. Morales. *In caput primum Matthaei.* Lib. I. Tract. VII. — *Lombardica historia.* Argentine, 1502. *De Nativitate gloriose Virginis Mariae.* CXXVI.— Polius, *Op. cit.* p. 342 et seq. — Durand de Meude. *Rationale divinarum officiarum.* Lib. VII. Cap. 10. Cet ouvrage écrit vers la fin du XIIIe siècle, fut imprimé pour la première fois à Mayence en 1459

Digitized by Google

chrétiens du moyen âge. Ils y trouvaient un aliment pour leur dévotion envers tous ces Saints qu'ils vénéraient depuis longtemps, ils ne songeaient pas à révoquer en doute le merveilleux qui éclate à chaque page, bien au contraire, tous ces détails de miracles et de merveilles satisfaisaient la dévotion populaire. « Ce petit livre, écrit Simrock dans la préface de la *Légende des Trois Rois Mages,* a été inventé et écrit pour le peuple qui ignore la critique, et qui recherche d'abord tous les faits extraordinaires que l'imagination de l'auteur peut inventer ».

C'est l'explication de toute la prétendue parenté de la T. S. Vierge et de Notre-Seigneur. Pour rattacher à eux par les liens du sang une partie des apôtres et des disciples, ceux que l'Evangile appelle « les frères du Seigneur », on imagina un double mariage de sainte Anne après la mort de S. Joachim. Jacques de Voragine a inséré dans sa légende les vers suivants qui résument la question et qui doivent remonter à une haute antiquité :

Anna solet dici tres concepisse Marias,
Quas genuere viri Joachim, Cleophas, Salomeque.
Has duxere viri Joseph, Alpheus, Zebedeus,
Prima parit Christum, Jacobum secunda minorem,
Et Joseph justum peperit cum Simone Judam,
Tertia majorem Jacobum volucremque Joannem.

Cette légende eut une grande vogue en Allemagne au moyen-âge, d'autant plus que l'on trouva moyen d'y faire entrer un personnage célèbre à cette époque, nous voulons parler de S. Servais, évêque de Maestricht. Son père aurait été le frère d'Elisabeth, mère de S. Jean-Baptiste, descendant tous deux d'une sœur de sainte Anne, de sorte que l'évêque était le cousin-germain du Précurseur. S. Servais, d'après l'opinion généralement admise, vivait au IVe siècle, mais cet anachronisme de trois cents ans n'était pas pour faire hésiter les compilateurs de légendes, et ils en ont fait un contemporain, bien mieux un parent éloigné de Notre-Seigneur.

La foi profonde du peuple allemand, son amour pour « les chers Saints, ces princes du Paradis », et en même temps le peu de renseignements que l'on possédait sur les Saints des premiers siècles, toutes ces raisons incitaient ceux qui composaient les légendes à se donner libre carrière pour multiplier le merveilleux à la grande satisfaction des lecteurs et des auditeurs.

« Tous les écrivains de cette époque (XIIe et XIIIe siècles), écrit Hurter, ont semé à pleines mains le merveilleux dans leurs récits, et c'est pour nous une preuve que la foi au miracle était

Digitized by Google

profondément ancrée dans les esprits en ces temps là. Quelques-uns de ces récits doivent être rejetés sans hésitation comme des fables, d'autres ont été simplement enjolivés. Il y en a que la critique la plus sévère ne peut pas absolument rejeter, tout en constatant l'insuffisance des preuves. Mais une chose que l'on ne peut nier, c'est que sous cet amas de merveilleux se trouvait enfouie une vérite qui n'était pas sans influence sur la vie d'un grand nombre. Si ce merveilleux paraît enfantin et parfois absurde, il ne faut pas oublier qu'il cache sous ses scories l'or d'une vérité qui a favorisé la dévotion, encouragé la faiblesse, humilié la superbe et relevé ceux qui étaient tombés ». C'est grâce à ce merveilleux voulu et recherché pour illustrer les Saints que l'on avait introduit S. Servais dans la parenté de sainte Anne, et c'est pour le même motif que la fable du triple mariage de notre Sainte eut tant de vogue vers la fin du moyen-âge. Un des derniers défenseurs de cette opinion fut Eckius « *acerrimus Lutheri propugnator et haereticorum in Germania malleus* » ; dans ses « *Opera* » publiés à Augsbourg en 1530, et à Paris en 1579, on trouve une homélie dans laquelle il raconte cette histoire abandonnée depuis par tous les théologiens catholiques. A la même époque, Wimpina (1465-1531) prêtre, recteur de l'Université de Leipzig puis de Francfort, adversaire redouté de Luther dans la question des indulgences, publia un traité de « *Divae Annae trinubio ejusque generosa trium filiarum et nepotum propagine asservandis* » (1). Son collègue à l'Université, Jérôme Dungersheim (Ochsenfurt), et les Protestants ainsi que tous ceux qui avaient des attaches plus ou moins avouées avec la religion nouvelle se rangèrent de son avis, comme Lefèvre d'Etaples et d'autres. Un curé de Zwickau, Sylvius Egranus (Wildenauer von Eger) lui répondit par son « *Apologia contra calumniatores, in qua divam Annam nupsisse Cleophae et Salome (id quod vulgo sentiunt) evangelicis et probatissimis testimoniis refellit*. Silvius Egranus. s. l. 1518 ». La discussion s'envenima, car Luther, par haine pour Wimpina, prit parti pour Sylvius, mais ce respect pour sainte Anne, qui était aussi peut-être un reste d'atavisme chez le chef de la religion nouvelle, ne fut pas de longue durée, et tous les Protestants furent bientôt d'accord pour proclamer que le culte des Saints n'était qu'une abomination.

(1) On trouve ce traité dans « *Farrago Miscellaneorum* » du même auteur, Coloniae 1531. — Pierre Couturier (Petrus Sutor), prieur de la Chartreuse de Paris, a publié : *De Triplici Annae connubio*. Paris. 1523, in-8°.

Digitized by Google

Parmi les Théologiens catholiques du XVIe siècle, on signale une forte réaction contre la thèse du triple mariage. « Merae mugae ac naeniae, dit Nicolas de Lire, quibus fratres Domini quaesiti, et non inventi, occasionem dedisse videntur, Glossa Ordinaria his partubus infeliciter obstetricante ». « Sententia de trigamia Sanctae Annae, écrit le P. Salméron dans son Commentaire de l'Evangile, parum honorifica aut conveniens sanctitati Sanctae Annae, aut dignitati Mariae virginis ejus filiae, aut denique ipsi Christo, cujus gloria, gloria matris est ». La même opinion est soutenue par les Bollandistes, Lippoman, Corn, Jansenius Gandav., Baronius, Bellarmin, Suarez et d'autres. Le B. P. Canisius dit dans son traité de la Très Sainte Vierge : « Est autem consentaneum, quod eruditi quidam affirmant et probant, hanc Annam univiram et non tertio nuptam fuisse, quae liberos e singulis viris procrearit. Etenim hoc multiplex Annae conjugium, nescio quam prudenter et solide tam male castam proponat ». Enfin Bessaeus conclut son traité contre la polygamie de sainte Anne par ces paroles : « Illud credere revera absurdum ac nefas est, et plane commentitium videtur, neque illam apud cordatos viros fidem invenit ».

Depuis le XVIe siècle, les théologiens catholiques se sont rangés à l'opinion du B. P. Canisius, et la thèse du triple mariage, ainsi que toute cette parenté imaginaire a été reléguée dans le domaine de la fable pour la gloire de sainte Anne, celle de la très Sainte Vierge et de son divin Fils Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les textes de l'Evangile qui avaient pu y donner occasion, reçurent leur véritable interprétation, d'autant plus que les Protestants retournaient contre l'Eglise ces objets de la dévotion du passé sous prétexte d'absurdité et de superstition.

Il ne reste pas moins établi que le XVe siècle a été en Rhénanie, l'âge d'or du culte de sainte Anne, et la liste des ouvrages composés pour répandre cette dévotion nous montrera une fois de plus combien elle était populaire.

Legenda seu vita beatissime Anne matris gloriosissime dei genitricis semper virginis Marie. Antwerpie, G. Leonis, 1489 (1).

Die Historie, die ghetiden, van die exempelen van d'heyligher vrouwen sint Annen, zu Antwerpen by G. Leeu, 1491, in-12 (2).

De laudibus Sanctissime Matris Anne tractatus perquam utilis Domini Johannis Trithemii Abbatis Sponhemensis Ordinis

(1) Holtrop. *Catal. librorum saec. XV impressorum in biblioth. Hagana.* Hagae Comitum 1856, p. 87. — Falk. *Op. cit.*, p. 86.

(2) Hain. *Repertorium bibliographicum.* N° 1119.

Digitized by Google

divi Patris Benedicti. Impressum in nobile civitate Maguntina apud Petrum Friedbergensem, 1494 (1).

Jodoci Beisselii. *Rosacea tria coronamenta in honorem Annae, Mariae et Jesu versu elegiaco.* Antwerpiae, 1495, in-4° (2).

Passio domini et sancte Anne legenda atque benedictissime Virginis Marie rosarii preconia, in laudem omnipotentis dei atque in majorem devocionis ampliationem ad gloriosam virginem mariam et ejus matrem Annam extendendam et publicandam. Collecta sunt per devotos fratres quorum nomina sunt in libro vite scripta. Impressum Lovanii per me Jo. de Westfalia, VII nov., Anno XC, sexto 8° (3).

Die historie, die ghetiden, en die exempelen van der heylighen vrouwen Sint Annen. Antwerpen by Andriaen van Liesveldt, 1496 (4).

Trithemius. *De immaculata Conceptione Virginis Mariae, et festivitatibus S. Annae matris ejus.* Argentine, 1496, 4° (5).

Die historie, die ghetiden, en Mirakelen van de H. Anna. Antwerpen. 1497. 8° (6).

Aflaten van die broederscap van onser Vrouwen gilt ende van S. Anna gedruckt zu Gouda bei den Collatiensbroeders. 1496. 8ª 8° (7).

Legenda Sanctissime matrone Anne genitricis virginis Marie matris de hiesu cristi avie. Impressum Lyptzk. per Melch. Lotter. 1497. 4° (8).

Legenda Sanctissime matronae Annae genitricis virginis Mariae. Lyptzk. per Melch. Lotter. 1498. 4° (9).

Die historie van Santa Anna overghesetzt wten latijn in Duysch bi broeder Wouter Ber. 1499 zu Zwolle von P. Os van Breda. 8° (11).

Historia SS. Joachim Joseph et SS. mulierum Mariae Jacobi et Salome, s. l. n. d. ni aut. Aug. Vindel. (?) (12) Avant 1500.

(1) Il y eut deux éditions à Mayence en 1494, HAIN : 15631, 15632, puis en 1497, 1502, 1505, 1507, 1512, 1577. — PANZER. *Annales typograph.* VII. 140 ; 152 ; IV, 485 ; IX, 491 ; VII, 206.

(2) PANZER, I. 12.

(3) PANZER, I. 518.

(4) HOLTROP, 226 ; FALK, 73 ; PANZER, I. 12.

(5) PANZER, I. 58.

(6) HAIN, 1121. — PANZER, I. 13.

(7) HOLTROP, p. 159 ; FALK, Gorr.-Gesell. p. 86.

(8) PANZER, I. 487.

(9) PANZER, I. 489. — HAIN, 1112.

(10) HOLTROP, 159. FALK, Gorr.-Gesell. 86.

(11) HAIN, 8745.

Digitized by Google

Siendū sicuti laudare dnm deum nostrum debemus in sanctis suis, sic decet ut etia laudem et dnam nostrm. Joseph Joachim et Anna nominatur, s. l. d. typ. aut. Avant 1500 (1).

Historiae tres de S. Anna, de S. Joachim et de S. Joseph. — Ad laudem et honorem dei genitricis Marie, hic sequuntur tres historie... prima de S. Anna, s. l. d. aut. typ. Avant 1500 (2).

Incipit pfacio in legeda Sctissime matrone Anne genitricis vginis Marie et Jesu xri avie. Lovanii. Johan de Westfalia VII nov. ann. XC sexto (3).

Legenda rara de S. Anna et de universa ejus progenie. s. l. d. aut. t. p. (4). Avant 1500.

Historia nova pulcra et autentica de S. Anna. s. l. d. aut. typ. (5), avant 500.

Historia nova pulcra devota et autentica de S. matre Anna matre Dei genitricis Marie. s. l. d. aut. typ. (6), avant 1500.

Historia perpulcra de Anna sanctissima. s. l. d. aut. typ. (7), avant 1500.

Laudes, fraternitas, officium, missae et orationes. Officium, misse et orationes de s. Anna. s. l. d. aut. typ. (8), avant 1500.

Von Sancta Anna und von den Tav O sant Anna hillf selb trytt. Erfurth, XCV (9).

Concilii Basiliensis. *Bulla decernens B. Virginem Mariam esse sine labe conceptam ac conceptionis festum esse per totam ecclesiam celebrandam. Historiae et Missae diebus SS. Annae, Joachim et Joseph festivis dicendae. Orationes ad laudem Dei matris, ejus parentum, conjugis, sororum consanguineorum* (10). Argenton. Avant 1500.

Historiae SS. Joachim, Joseph et SS. mulierum Mariae Jacobi et Salome, eorum festis in ecclesiis legis solitae cum Antiphonis et collectis, missaeque officio. s. d. aut. August. Vindelic, f° (11). Avant 1500.

Speculum Rosariorum Jesu et Marie, in quo pluria salubria

(1) Hain, 8747.
(2) Hain, 8748.
(3) Hain, 1111.
(4) Hain, 1115.
(5) Hain, 1116.
(6) Hain, 1117.
(7) Hain, 1118.
(8) Hain, 9941.
(9) Hain, 1122.
(10) Panzer, I. 88.
(11) Panzer, I, 137.

Digitized by Google

continentur. Legenda seu vita beatissime Anne. Antwerpie per Gerard Leeu, 1489, 12° (1).

Vinetum amenissimum et fertilissimum Anne sanctissime atque suavissime matris illibate Christifere Virginis Marie, avieque Jesu Christi. s. l. aut. typ. ann. (2).

Gauthier Born (Bornius), Chartreux à Monnikhuysen, près Arnhem, publia en 1499 à Zwolle une « *Historia Sanctae Annae* », réimprimée à Daventer en 1504, et de nouveau à Anvers en 1601 et 1639. A la même époque une traduction en hollandais parut à Anvers sous ce titre : « *Historie van moeder S. Anna* ». Antw. 1621. 111 pp. 4°. Nicolas Simonis, prêtre et Docteur à Erfurth, traduisit en allemand l'« *Historia* » de Born et la fit imprimer à Cologne par Arnold d'Aix en 1519 (3).

P. Armandus Zirixiensis, Ord. Fr. Min., né à Zierikzée en Zélande, au XVe siècle, a écrit « *Legenda Sanctae Annae* » ; Jodocus Badius Ascensis : « *Vitae Sanctae Annae* » ; Dorlandus Petrus, Chartreux, « *De vita Sanctae Annae, De miraculis Sanctae Annae, Diadema Sanctae Annae* ». P. Laurentius Cuperus, Ord. Carm., « *B. Annae, Christi aviae maternae genealogia et vita* », réimprimé à Anvers, 1592 (4).

Ain gar nutzlich büchlin von dem gantzen geschlecht sant Anna und von sant Anna lobliche bruderschaft. Vnnd von etlichen grossen wundezaichen sant Anna. 1510. Augsburg. 4° (5).

De histori van de hilligen moder sunte Anna vond yrem slechte. Brunschweig. 1507 (6).

Dies ist ein hüpsche legende von der heilige frawe sant Anna und irem schlecht. (Dises tutsch buchlein ist vssgangen von dem huss Johanser ordens zu dem grunen werde zu Strassburg.) Strassb. Kistler. 1509. 4° (7).

De historige van der hylgen moder Sunte Annen. Wolfenbutten. 1507 (8).

Die history vnd das leben der heyliger frawen sant Annen

(1) Panzer, I. 10.

(2) D'après Polius : *Historia SS. Joachim et Annae*, p. 139, cet ouvrage aurait été composé par Pierre Wilderad, théologien de Heinsberg, vers 1500, et aurait été imprimé sous différents titres : *Vita S. Annae matris Mariae ; Vinea S. Annae ; Vinetum S. Annae.* — Panzer, IV. 84.

(3) Polius, *Op. cit.* p. 200. — Rosenthal, Cat. XVII n° 51.

(4) Polius, pp. 50, 109, 215.

(5) Weller, 537. — Falk. *Op. cit.* 75.

(6) Panzer, III. 106.

(7) Panzer, I. 306 ; III. 113. — Rosenthal, Cat. XVII, 7.

(8) Falk, 75.

Digitized by Google

eyn mutter der junckfrawen Marie, wie sy ist geboren von jren heyligen eltern Stolanus und Emerentia. Auch von yren heyligen leben vnd bitterer penitentz, myt vyl schöneu miraculen vnd exemplen. Gedruckt zu Coln durch Arnt von Aych, ym jair MCCCCCXIX, 4° (1).

Om Joachim oc sanct Anna Jomfrue Mariae Leffnet oc Jesu Barndom. Komennhaffn hoss Gottfried aff Gheinen. MDVIII, 8° (2).

Henrici Cornelii Agrippa de Netteshein. *De beatissimae Annae monogamia ac unico puerperio propositiones abbreviatae ac articulatae, juxta disceptationes Jacobi Fabri Stapulensis in libro de tribus et una inscripto. Ejusdem Agrippae defensio propositionum praenarratarum contra quemdam Dominicastrum, earumdem impugnatorem, qui sanctissimam Deiparae Virginis matrem Annam conatur ostendere Polygamam. Quaedam epistolae super eadem materia atque super lite contra ejusdem ordinis Haereticorum Magistrum habita, ad Joannem Nydepontanum, Lotharingorum Ducis atque civitatis Metensis Physicum et Consiliarium.* MDXXXIV, 4° sine loc. (3).

Cet ouvrage, et nous aurions pu en citer d'autres, est dirigé contre la thèse des trois mariages de sainte Anne, reprise par les Réformés du XVIe siècle.

Les Protestants de nos jours sont restés les dignes héritiers des Iconoclastes du XVIe siècle, et, s'ils n'ont pas détruit toutes les statues de Saints que l'on peut voir encore au moins à l'extérieur des églises dont ils se sont emparés, ce n'est pas qu'ils ne réprouvent plus l'idolatrie du papisme, mais ils sont contraints par le respect de notre temps pour ces vénérables reliques du passé, de tolérer ce que leur religion prétendue réformée exècre et abomine.

En revanche, ils continuent leurs diatribes contre nos dogmes. Ils ne peuvent nier la sympathie toujours grandissante dont jouissait le culte des Saints parmi les populations chrétiennes du moyen-âge, même à la veille de la grande apostasie luthérienne ; les preuves en sont trop nombreuses dans la sculpture, la gravure, la peinture et l'imprimerie. Mais ne pouvant nier cette sympathie, ils s'appliquent à la tourner en ridicule et à la traiter odieusement de basse et grossière superstition, qui aurait dû disparaître, d'après eux, à l'apparition du pur évangile.

(1) Falk, 73.
(2) Panzer, VII. 65.
(3) Panzer, IX. 155. — Rosenthal. Cat. XVII, 7.

Digitized by Google

Chose curieuse, c'est principalement le culte de sainte Anne, si populaire vers la fin du moyen-âge dans les pays rhénans, même en Saxe et au-delà, comme on a pu le voir, qui a excité la curiosité des savants protestants de notre époque. Citons quelques-uns de ces pasteurs réformés qui ont voulu expliquer cette dévotion : E. Frantz, *Versuch einer Geschichte des Mariens: und Annenkultus in der katolischen Kirche*. Halberstadt, 1844... Gottheim, *Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation*... Bezold, *Geschichte der Refermation*... Hauck, *Realencyclopädie fur protestant. Theologie und Kirche*. I, p. 552... Luthard's, *Theologisches Literaturblatt*. Leipzig, 1893... Kawerau, dans la *Zeitschrift des Harzverein*, 14, 48-52. Bossert, *Der S. Annakultus in Würtemberg*, dans les *Blätter fur Wurtembergische Kirchengeschichte*, 1886. Ce pasteur, intrigué par les nombreuses images et gravures représentant sainte Anne en compagnie de la Sainte Vierge et de l'Enfant Jésus, croit avoir trouvé l'explication de cette énigme : pour lui, ce vénérable groupe est tout simplement une nouvelle Sainte Trinité (1). E. Schaumkell, licencié en théologie prot., Professeur au Gymnase de Gustrow, a publié : *Der Kultus der heiligen Anna am Ausgange des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte des religiosen Leben om Vorabend der Reformation*. Fribourg et Leipzig, 1893. (Le culte de sainte Anne à la fin du moyen-âge. Contribution à l'étude de la vie religieuse à la veille de la Réforme.)

Après avoir cité Kawerau qui reproche à Janssen d'avoir dans son « *Histoire du peuple allemand* » présenté les événements sous un jour tendencieux avec force documents quand chacun sait que cette époque était un temps de grande indigence religieuse, qui est devenu un état morbide, Schaumkell continue : « Les dix dernières années qui ont précédé la Réforme nous présentent un état analogue à celui dans lequel se trouvait l'Empire Romain au troisième siècle, quand le peuple se préparait à remplacer les vieilles divinités du paganisme par le Dieu des Chrétiens. Le sentiment religieux était vivace dans toutes les classes de la société et marchait de pair avec la foi au merveilleux. On croyait au miracle, et on était fanatique de sa croyance. Tous les faux dieux de l'univers avaient leurs temples à Rome, les anciens et les nouveaux, ceux qui étaient invoqués depuis

(1) Unwillkürlich empfängt man hier den Eindruck, écrit-il le plus sérieusement du monde, das Volk des 14 Jahrhunderts bedurfte den dreieinigen Gott nicht mehr. « S. Anna selbdritt » bot ihm einen Ersatz für die himmlische Trinität.

Digitized by Google

longtemps, aussi bien que ceux qui n'avaient obtenu que récemment le droit de cité. Il en était de même à la veille de la Réforme, et l'on constate aussi alors le même instinct religieux qu'à Rome, allant toujours en grandissant, s'exacerbant par tous les moyens possibles, passant de dévotion en dévotion, de pèlerinage en pèlerinage. Les dieux d'autrefois étaient regardés comme des sauveurs, dieux et génies avaient cédé la place aux Saints, en qui l'on avait la plus grande confiance, preuve évidente de l'exagération du culte qu'on leur rendait ».

Puis ce licencié en théologie nous donne des preuves de la prospérité du culte de sainte Anne. Il cite les paroles de Luther, de Gaspard Guttel, moine Augustin passé aussi au Protestantisme, de Jean Agricola et d'autres. Tous avouent avoir eu dans leur passé catholique une grande dévotion à sainte Anne. Et pour prouver que cette dévotion n'existait pas seulement dans le peuple, Schaumkell énumère tous les Humanistes que nous connaissons déjà : Trithemius, Celtes, Butzbach, Erasme, qui fit le pèlerinage de Duren, les Empereurs et les Princes qui ont favorisé cette dévotion, ainsi que les pèlerinages et tous les lieux consacrés à ce culte. Il oublie pour un instant sa thèse favorite, et ce n'est qu'en traitant la question des fausses reliques qu'il parle de « folie et d'égarement religieux ».

Ensuite il étudie la littérature religieuse de la dévotion à sainte Anne : Hymnes, Prières, Sermons et surtout Légendes. Il utilise des travaux de Protestants, aussi l'on ne s'étonne pas de l'entendre dire à propos des légendes : « Elles s'offrent à nous comme un océan d'inventions grotesques, de narrations enfantines et absurdes. C'est le paganisme chrétien sous la forme la plus grossière qui se révèle à nous dans ces récits. On ne pouvait présenter au peuple pareil sujet qu'à l'époque où il vivait dans l'atmosphère épaisse de la plus grossière superstition, et qu'il n'avait pas la faculté de distinguer le possible de l'impossible. Toutes ces choses merveilleuses que l'on raconte des Saints n'ont évidemment pour but que d'exalter au possible la puissance de la nouvelle divinité ».

Arrêtons là ces élucubrations de la théologie protestante. Si nous les avons mentionnées, que le lecteur nous le pardonne, c'est parce que nous y avons trouvé la preuve de la vérité historique que nous voulions établir, à savoir : que le XVe siècle a été en Rhénanie l'âge d'or de la dévotion à sainte Anne. Les insanités et les blasphèmes de ces pasteurs le démontrent sura-

Digitized by Google

bondamment, il n'y a qu'une mentalité protestante qui soit capable de dénaturer et de travestir des faits admis par tous les historiens. On ne s'en étonnera pas quand on se rappellera que l'Allemagne est le pays des hallucinations de l'intelligence, et que du puits de la science germanique sortent des vapeurs qui troublent et qui enivrent.

Revenons aux humanistes dévots de sainte Anne, et en terminant notre travail, citons la prière que lui adressait Josse Beisselius, patricien d'Aix-la-Chapelle dans son « *Rosarium* » :

Anna tuo fletu docta es succurrere flenti ;
  Hinc miserum votis tu quoque prompta faves.
Anna soles fixas naturae vertere leges,
  Sique voles sterilis fit modo laeta parens.
Anna etiam fluxae fortunae munera sistis,
  Ne fugiant nostros lapsa repente sinus.
Anna fugas dedecus, das pulchrae munera famae,
  Tu luctus relevas, et tibi cedit amor.
Anna juvas seu quem terret vis hostica, seu quem
  Carceris obscuri vincula saeva tenent.
Anna levamen ades fidum mortalibus aegris.
  Te duce languenti perdita vita cedit.
Anna parens tumido te inclamat navita fluctu,
  Si jactent laceram flatus et unda ratem.
Anna parens nigro es semper metuenda tyranno,
  Ut glacies ignem te fugit ille nocens.
Anna abs te nequeunt mortalia pectora frustra
  Poscere, quodque voles gnata, Deusque volet.
Anna igitur meritis et tanta prole beata,
  Anna parens nostras respice magna preces.

P. ARMEL.

Digitized by Google

COUVENTS DE RÉCOLLECTION
DE LA PROVINCE OBSERVANTE DE TOURAINE-PICTAVIENNE AUX XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES

L'on sait que la Province de Touraine-Pictavienne, érigée en 1517, était l'ancienne Vicairie observante de la Province primitive de Touraine. Bientôt, comme l'ensemble des Provinces de l'Ordre, elle éprouva le besoin d'une réforme, par suite des perturbations politico-religieuses issues des guerres de religion (1). Mais ces troubles se prolongeant, la réforme devint de plus en plus nécessaire et de plus en plus difficile. Toutefois, en 1570, la pacification momentanée du royaume de France (Paix boîteuse et mal assise de Saint-Germain, août 1570) permit d'envisager la possibilité de l'établissement de la réforme en Touraine-Pictavienne. C'est, en effet, à cette époque que le couvent de Cluys fut constitué en maison de Récollection. Ce ne fut pas pour longtemps (2). L'essai était peut-être prématuré, quand on considère les guerres qui reprirent de plus belle en France après le massacre de la Saint-Barthélemy (1572). Plusieurs tentatives de réforme eurent lieu dans les années suivantes, mais sans grand succès. Cette œuvre ne devait aboutir qu'à la suite des efforts de la Famille des Récollets français. Ceux-ci, ayant occupé en 1597 le couvent de Nevers, délaissé par les Réformés italiens qui avaient tenté (1592-1597) (3) vainement de s'y acclimater, cherchèrent bientôt, semble-t-il, à se constituer en Congrégation autonome plutôt qu'à réformer les provinces observantes dont ils étaient sortis. En 1612, l'érection des Provinces récollettes de St-Denys, de St-Bernardin, et de la

(1) Sur le triste (?) état de la Prov. de Tour. pict. au XVIe siècle, cfr : ANTOINE DE SÉRENT, O. F. M. : *Yves Magistri*, dans *La France Franciscaine*, t. IV, 1921, p. 324.

(2) HOLZAPFEL : *Manuale Hist. O. F. M., Fribuggi*, 1909, p. 311.

(3) HOLZAPFEL : ibid. p. 312.

Digitized by Google

custodie de St-Antoine, (1) qui se multiplièrent dans la suite, fut le triomphe de leur idéal séparatiste. La vraie réforme de l'Observance en France restait donc à faire. Or, elle ne fut jamais opérée comme elle aurait pu l'être, sans l'amputation dangereuse et grave que les Récollets indépendants firent subir aux anciennes Provinces françaises, en les démunissant de certains couvents destinés à la récollection, et surtout de leurs meilleurs religieux. C'est une constatation qui s'impose.

L'Observance, sérieusement affaiblie par cette amputation, ne semble s'être ressaisie que tardivement. En Touraine-Pictavienne notamment, puisque c'est d'elle seule qu'il s'agit dans le présent travail, il ne paraît pas que la réforme par le moyen des couvents de récollection sous la dépendance de la Province ait été efficacement réalisée avant 1680. C'est une conclusion que je tire de deux documents que leur évidente rareté et l'intérêt non moins certain m'ont porté à publier. Le premier, que j'appellerai le *Document A,* est un ensemble de notes, brèves et précises, sur l'origine de la Récollection dans la province de Touraine-Pictavienne et dans chacun des trois couvents où elle fut successivement réalisée : *Les Robinières*, au diocèse de la Rochelle, en 1680 ; *Saint-Martin de Teillay,* au diocèse de Nantes, en 1689; *Olonne*, au diocèse de Luçon, en 1696. Ces notes donnent aussi les notices de quelques-uns des religieux les plus remarquables de la récollection ; enfin elles indiquent les noms de tous ceux qui y sont décédés jusqu'en 1744 inclusivement. Elles ont donc été rédigées soit à cette date, soit un peu plus tard. L'auteur en est un récollet de Touraine-Pictavienne jusqu'ici inconnu. Elles ne sont pas inédites, ayant été publiées par M. DUGAST-MATIFEUX dans la « *Revue des Provinces de l'Ouest* » *en 1858.*

Le second document, *Document B*, n'a pas été réédité depuis sa publication vers 1700. Sa nature et sa destination très limitée prouvent qu'il n'y en a pas de nombreux exemplaires, si même celui que j'ai consulté ne reste pas le seul. C'est un petit imprimé intitulé : « *Modus vivendi Fratrum Minorum Conventuum Robineriarum, ac sancti Martini à Telleio, pro Recollectione assignatorum, in Provincia Turoniae-Pictaviensis* ». Le fait qu'il ne désigne pas Olonne, établi en 1696 comme couvent de récollection, montre qu'il fut publié après 1689 et avant 1696 (2).

(1) HOLZAPFEL, op. cit., p. 313.

(2) Peut-être en 1693 ou un peu après, car dans l'approbation donnée le 29 juillet 1693 au « modus vivendi » par le ministre général Jean Alvin, il est dit qu'aux deux couvents déjà existants, on devra en adjoindre un troisième. Cfr. B. p. 8.

Digitized by Google

Comme son titre l'indique, il contient les statuts de la Récollection en Touraine-Pictavienne. Rien qu'à ce point de vue, son intérêt est grand. Il y a plus. Les nombreuses notes qui illustrent son texte sont très suggestives, car elles nous permettent de formuler de sérieuses hypothèses, presque des certitudes sur les origines de ce mouvement de récollection en Touraine-Pictavienne, qui se réduisit à des tentatives probablement infructueuses par deux fois au moins, en 1622 et en 1666, et enfin commença de réussir en 1680.

Les notes du document A, qui nous mènent jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, nous font voir, en outre, qu'à cette date la ferveur n'était pas ralentie dans les couvents de récollection de Touraine-Pictavienne, et par conséquent que son heureuse influence sur l'ensemble de la Province n'avait pas diminué. C'est une déduction vraisemblable qui me semble très intéressante à la veille de cette trop fameuse « Commission des Réguliers » (1768...) qui allait jeter le désarroi dans tous les Ordres religieux, et particulièrement dans l'Observance Franciscaine en France, sous prétexte de réforme.

En terminant cet exposé, avant d'en venir à la publication des deux Documents susdits, il me plait de rappeler que le P. Jean-Baptiste Triquerie, l'un des quatorze martyrs de Laval en 1794, entra chez les Cordeliers d'Olonne en 1757, et qu'il en fut le gardien en 1778. Si, en 1757, le couvent d'Olonne était encore un couvent de récollection, et si, même devenu Conventuel par force en 1771, le gardien de 1778 avait conservé sa ferveur de novice, il faut convenir que la récollection de Touraine-Pictavienne n'avait pas été vaine, car elle avait magnifiquement préparé le P. Triquerie au martyre (1).

Voici donc, d'après les Documents suivants, quelles ont été (ou pu être) les étapes du mouvement de récollection en Touraine-Pictavienne :

1622. (B. § 1, c). — Le chapitre provincial approuve l'introduction dans les couvents *réformés* de la récitation quotidienne du Petit Office de la Sainte Vierge. — La note suppose donc l'existence d'un ou de plusieurs couvents de récollections ; et

(1) Sur le P. J.-B. Triquerie, je me contente de renvoyer le lecteur à « *La France Franciscaine* » t. V, 1922, p. 470 ss.

Digitized by Google

même elle laisse entendre leur continuité, puisqu'elle dit que la coutume en question a été observée jusqu'à ce jour (vers 1696) (1).

1666. (B. § 10, d); — (§ 13, d; § 14, a); — De nouveaux statuts sont rédigés pour les couvents de récollection. C'est donc que ceux-ci existent, et qu'on veut leur imprimer un élan nouveau. Toutefois, n'y a-t-il pas contradiction avec les deux affirmations suivantes :

1680. (1° A. p. 347) :

I. Aux Robinières, le 12 juin 1680. Les RR. PP. du définitoire... s'étant assemblés au couvent de Sully pour y célébrer leur congrégation..., furent si sensiblement touchés des remontrances... du vénérable P. François Villoing, qu'ils résolurent, d'un commun consentement, pour remédier aux maux présents et pressants de la province *d'établir* une Récollection dans le couvent des Robinières...

2° B. p. 7. — « Hic vivendi modus *incœpit* in conventu Robineriarum... die duodecima Junii anni 1680... »

Il y a donc une contradiction avec ce qui précède (1622-1666); cependant elle n'est qu'apparente ; car il paraît au moins probable que des couvents de récollection qui ont existé de 1622 à 1666, auraient cessé un peu après cette date, pour exister de nouveau par suite des « remontrances » du P. François Villoing.

1683. B. p. 7. — Approbation de ce « modus vivendi... Robineriarum » par le ministre général Pierre Sormano (1682-1688), après examen.

1687. B. p. 8. — Nouvelle approbation par le même général.

1689. A. op. cit. — Au couvent de Saint-Martin de Teillé, le 13 février 1689. « Dieu ayant donné sa bénédiction à cette nouvelle réforme des Robinières,... le définitoire... assigna pour deuxième maison de récollection le couvent de Saint-Martin de Teillé... »

(1) Les « *Registres de la Famille ultramontaine* » (1518-1793) dont l'Index a été publié dans *A. F. H.* (1918, 19, 20) puis, quant aux documents concernant la France, dans « *La France Franciscaine* », t. IV, 1921, p. 183, sont très affirmatifs sur l'existence de la Récollection en Touraine-Pictavienne bien avant 1680. Ainsi en 1642, cette Récollection était érigée en Custodie réformée : cfr. *Fr. Fr.* op. cit. p. 196. Registrum V, 143 : « Concessio... P. Alexandro Goret,... ut se incorporare possit in *Custodia Reformata* Turoniae-Pictaviensis ».

De plus, à l'année 1658, dans *Fr. Fr.* op. cit. p. 207 : Registrum VII, 274, je lis : « Decretum capituli glis Toleti celebrati a. 1658, in quo praescribitur *pro Reformatis* Prov. Turoniae-Pictaviensis modus et norma vivendi etc.

Digitized by Google

B. p. 7. — «... Cui (Robinières), anno 1689, adjunctus est pro Recollectione conventus S. Martini a Telleio... »

1693. B. p. 8. — Nouvelle approbation donnée à la Récollection de Touraine-Pictavienne par le R^me^ P. Jean Alvin, ministre général, qui déclare le « modus vivendi » conforme aux statuts généraux de la Récollection, et prescrit qu'aux deux couvents déjà existants on en adjoigne un troisième, et que l'on désigne l'un de ces trois couvents comme noviciat de la Province.

1696. A. op. cit. — « III. Au couvent d'Olonne, le 9 novembre 1696 ». — « Au chapitre de Laval..., à la requête de feu Messire Henri de Barillon, évêque de Luçon, la même Récollection fut encore établie au couvent d'Olonne ».

Ce document ne contredit pas B p. 8, qui attribue l'institution d'un troisième couvent de récollection à l'ordre donné en 1693 par le ministre général ; les deux influences du ministre général et de l'évêque de Luçon ont pu s'exercer simultanément pour l'érection de ce troisième couvent qui fut Olonne.

Le véritable auteur de la Récollection des Robinières, Saint-Martin de Teillay et Olonne est le P. François Villoing, qui, après l'avoir établie dans ce troisième couvent, mourut en 1705 à Olonne. — (A).

Le Document B montre dans ses notes surtout, la constante préoccupation du « Modus vivendi » d'être en accord : 1° Soit avec les Déclarations pontificales : § 25, b. 2° Soit avec les Constitutions générales de l'Ordre : § 5, a; § 9, a; § 10, b; § 1[illegible] § 17, a, c; § 23, a, b; § 24, a; § 25, b; § 27, a. 3° Soit avec [illegible] tructions données par le Ministre général : § 8, a; § 9, [illegible] § 19, a; § 20, a; § 26, a; § 27, a. 4° Soit avec les [illegible] de la Récollection (1) : § 1, a; § 2, a, b; § 3, a; [illegible] § 6, b; § 10, c; § 11, b; § 12, a; § 13, c; § [illegible] § 21, a; § 22, a; § 24, a, b; § 25, a. 5° Soit [illegible] vinciaux pour la récollection ou avec la p[illegible] § 1, b, c; § 2, c; § 5, b; (2) § 7, a; [illegible]

(1) Le ministre général François des An[illegible] les maisons de récollection en 1523, puis [illegible] celles de François des Anges parurent [illegible] *Hist*. O. F. M. p. 299.

(2) La note dit : « Expr. in stat. [illegible]

Digitized by Google

§ 13, a, b, d, e; § 14, a, b; § 15, a; § 17, a, c. 6° Soit enfin avec les coutumes des Réformés de l'Ordre; (1) § 10, c; § 17, b; § 26, a (2).

Enfin, voici l'*Horaire* des Couvents de Récollection, tel qu'on peut le dégager du Document B :

Matin : De minuit à 2 h. : Matines et Laudes du jour.

2 h. à 3 h. : Méditation et Petit Office de la Sainte Vierge (Prime, Tierce, Sexte et None).

3 h. : Repos jusqu'à 6 h. environ.

6 h. : Méditation.

6 1/2 h. à 8 h. environ : Prime, Tierce du jour. — Messe conventuelle.

10 h. : Sexte et None du jour.

10 1/2 h. : Repas principal. (Ce repas a lieu à 11 h. 1/4 les jours de jeûne.)

Soir : 3 h. à 5 h. environ : Vêpres de la Sainte Vierge, puis du jour, suivies d'une heure d'oraison.

5 h. à 7 h. : Complies, réfection ou collation. Conférence spirituelle, ou travail manuel ou récréation jusqu'à 7 h.

7 h. à 8 h. environ : Matines et Laudes de la Sainte Vierge. Prières diverses. Bénédiction du supérieur, repos.

8 h. : signal du silence.

Jours de jeûne : 5 h. à 7 h. Complies, prières diverses, méditation, office de la Sainte Vierge.

7 h. : Collation...

8 h. : Silence.

1° *DOCUMENT A.* — DUGAST-MATIFEUX : « *Notes sur l'établissement de la Récollection aux Robinières, à Saint-Martin de Teillé et à Olonne* » dans la « REVUE DES PROVINCES DE L'OUEST », 1858 p. 347 n. — A la page 350, M. Dugast-Matifeux déclare que ces notes ont été rédigées par un Récollet des

cia a primaeva sua reformatione... » — S'agit-il de la réforme commencée en 1622, ou même de la réforme du XVe siècle, quand la Prov. de Tour.-Pict. n'était encore que Vicairie ? »

(1) Le terme de « Reformatorum Ordinis, ou in Gallia » doit-il s'entendre en général, ou seulement des observants habitant les maisons de récollection ? — La question est d'ailleurs sans importance, les Réformés de tous genres ne différant guère entr'eux sous le rapport des austérités.

(2) On remarquera ici cependant la légère différence avec les décrets du ministre général fixant à 8 jours le temps des exercices spirituels, tandis que les Réformés en adoptent 10.

Digitized by Google

Robinières, décédé vers 1740. Les noms des défunts sont d'une autre main. (La date extrême de ces nécrologes est 1744.) Ces notes ont été trouvées sur un manuscrit de prières, qui faisait partie de la bibliothèque de François-Ambroise Rodrigue, évêque constitutionnel de Vendée, mort en 1813 ; cette bibliothèque fut alors vendue à Nantes.

« 1° Aux Robinières, le 12 juin 1680.

« Les RR. PP. du définitoire de cette province de Touraine-« Pictavienne, s'étant assemblés au couvent de Sully pour y « célébrer leur Congrégation intermédiate, furent si sensiblement « touchés des remontrances et humbles prières du vénérable « P. François Villoing, qu'ils résolurent d'un commun consen-« tement, pour remédier aux maux présents et pressants de la « province, d'établir une Récollection dans le couvent des « Robinières, situé en Bas-Poitou, dans la forêt de Vouvent, à « trois lieues de la ville de Fontenay-le-Comte, évêché de la « Rochelle. Et depuis ce temps-là jusqu'à ce jour, y sont morts :

« Noms des Pères : 1er François Mesnier ; 2e Eusèbe Clouet ; « 3e vénérable Joseph Le Balleur, qui, pour n'être pas l'auteur « de cette petite Récollection, en a pourtant été le principal « appui, la base et comme le fondement, par sa vertu, sa science « et son mérite très distingué. Il mourut le 7 février 1700, y « ayant demeuré dix-huit à dix-neuf ans. Son épitaphe, avec celle « des deux premiers, est gravée sur une plaque de cuivre rouge, « dans un coin du cloître, où leurs cendres et ossements sont « regardés avec respect, comme des reliques de saints à cano-« niser un jour, quand il plaira à Dieu en révéler le mérite ; — « 4e Vincent Chartier ; 5e François Tortreux ; 6e Antonin « Berliaud ; 7e René Rondeau ; 8e René des Loges ; 9e Nicolas « Marguerite ; 10e Guy Rouleau ; 11e François Delerit, diacre ; « 12e Antoine Chaillé ; 13e Claude Geffrelot ; 14e Gabriel Foucher ; « 15e Fulgence Valladou ; 16e Pierre Roisnard ; 17e Guillaume « Diot ; 18e F. Bruseau, ancien définiteur ; 19e Antoine « Demarsay, définiteur.

« Noms des Frères : 1er Jean Nairière ; 2e Jacques Hallon ; « 3e Joseph Bâty, tertiaire ; 4e Alexandre Villeneuve, tertiaire ; « 5e Emond, sortant des Robinières pour changer d'air à Saint-« Martin de Teillé, mourut à Clisson ; mais il était toujours « censé de la communauté des Robinières ; 6e Jean Guillot ; « 7e Gabriel Belliard ; 8e Malo Provost, tertiaire.

Digitized by Google

2° Au Couvent de Saint-Martin de Teillé, le 13 février 1689.

« Dieu ayant donné sa bénédiction à cette nouvelle réforme « des Robinières, neuf ans après, savoir le 13 février 1689, le « définitoire de la même province assigna pour deuxième maison « de Récollection le couvent de Saint-Martin de Teillé, situé « dans une forêt qui porte le même nom, à trois lieues de la « petite ville de Châteaubriant, en Bretagne, évêché de Nantes. « Et depuis ce temps-là jusqu'à ce jour y sont morts :

« Noms des Pères : 1er Pierre Thibaut ; 2e Chrysologue « Mangeant ; 3e Jean Henry ; 4e Alexis Marin ; 5e Antoine « Piccoté ; 6e Denis de Bèze ; 7e Guillaume Martin ; 8e Martin « Guignard ; 9e Joseph Robert ; 10e Joseph Valet ; 11e Martin « Bosseau, le 18 mars ; 12e Pierre Rasselin, le 3 mai 1740.

« Noms des Frères : 1er René Lemesle ; 2e Louis Lefeuvre ; « 3e Florentin Morin ; 4e Didace Glou ; 5e Denis Damien ; « 6e Joseph Saalun, le 18 avril 1740; 7e Pierre Robin; 8e Claude « Thomas, le 23 novembre 1744.

« 3° Au Couvent d'Olonne, le 9 novembre 1696.

« Au chapître de Laval, qui fut célèbre et remarquable par la « cérémonie qu'on y fit de la canonisation de S. Jean de « Capistran, et de S. Pascal Baylon ; à la requête de feu messire « Henry de Barillon, évêque de Luçon, la même Récollection « fut encore établie au Couvent d'Olonne, situé à une lieue de « la ville des Sables, évêché de Luçon, province de Poitou. « Et depuis ce temps-là jusqu'à ce jour y sont morts :

« Noms des Pères : 1er François Le Blanc ; 2e vénérable « François Villoing, dont la mémoire doit être à jamais en « bénédiction, pour être (après Dieu) l'auteur de cette réforme, « et pour l'avoir établie dans ces trois maisons, dont il en a été « le premier gardien, et où il a trouvé des peines, des difficultés « et des chagrins incroyables, qu'il a supportés avec une patience « héroïque. Il y est mort en odeur de sainteté, en grande estime « et vénération de ses confrères religieux, au grand regret de « tous les ordres, le 2 avril 1705, vingt-cinq ans après l'avoir « établie, y laissant un assez bon nombre de sujets. Il est enterré « dans un coin du cloître, et on a pratiqué au-dessus de sa fosse « une grotte, avec une petite inscription ou épitaphe; 3e Jérôme « Nobert ; 4e Sébastien des Loges ; 5e Benoît Guillou ; 6e Julien « Jolivel, clerc; 7e Charles Giraud, garde (gardien) actuel, « 24 octobre 1744.

« Noms des Frères : 1er Chicoisneau ; 2e Charles Pierre, le

Digitized by Google

« 13 octobre 1733 ; 3e Dominique Servant, le 27 octobre 1733 ;
« 4e Bonaventure Morel ; 5e Thomas Kasard, tertiaire.

2° *DOCUMENT B.* — BIBL. MUNICIPALE DE NANTES, *11.424-C. 3,* petit imprimé in-4°, 8 pages. — (Le catalogue ajoute : Nannetis, circa 1700. Mais ni le lieu d'édition, ni la date ne se trouvent sur l'imprimé en question. Nous avons vu plus haut que l'imprimé a dû être publié entre 1693 et 1696.)

« *Modus vivendi Fratrum Minorum Conventuum Robineriarum, ac Sancti Martini a Telleïo, pro Recollectione assignatorum, in Provincia Turoniae Pictaviensis* ».

§ 1 (1). — « Hora sexta matutina fit recollectio per mediam [a] horam ad clepsidram, quam sequuntur horae canonicae, Prima scilicet et tertia cum Missa [b] conventuali, cui adsunt omnes ad horam circiter octavam. Hora decima datur signum Sextae et Nonae, et sesquidecima [c] in Refectorium ; diébus vero jejuniorum, hora undecima cum quadrante Fratres accedunt ».

§ 2. — « Divinum Officium devote sine [a] nota cantatur, et ita religiose procedunt Fratres, ut hora secunda vel circiter post mediam noctem absolvantur horae matutinae, quas per [b] horam sequitur Oratio mentalis, cum Prima, Tertia, Sexta et Nona [c] parvuli Officii Virginis Deiparae, quod integrum diebus singulis recitandum non intermittunt, juxta Provinciae consuetudinem in Conventibus reformatis.

§ 3. — « Missae non recipiuntur pitantia dicendae, sed [a] omnes dicuntur pro intentione quam Christus habuit in Cruce, et generaliter juxta praescriptum Capituli generalis, pro vivis et defunctis ».

---

§ 1. — a Expresse in Statutis recollectionis c. 2, art. 5.
b Expresse in Stat. Provinciae pro Conventibus reformatis.
c Ibidem.

§ 2. — a Expresse in Statut. recollect. c. 2, art. 1, 2.
b Expr. ibid. art. 5.
c Provinciae N(ostrae) consuetudo ab ano 1622 in convent. refor. introducta per decreta capit. provincialium approbata, et huc usque inviolabiliter observata.

§ 3. — a Expr. in Statut. recoll. c. 3, art. 4 et sequentibus.

(1) Pour plus de clarté, j'ai numéroté les paragraphes du « Modus vivendi », afin de pouvoir reproduire sans aucune confusion les notes indiquées dans le texte imprimé par les lettres a, b, c... et correspondant aux divers alinéas.

Digitized by Google

§ 4. — « Victus Fratrum sobrius est, sufficiens tamen, qui corporis vires foveat et conservet ; carnes enim non [a] procurant neque emendicant, nisi pro infirmis, oblatas solum, modo sint communes et non [b] delicatae, quas non admittunt nisi pro Fratribus adversa valetudine laborantibus, recipere contenti.

§ 5. — « Nunquam sero, [a] ut olim in Provincia diu viguit [b] praxis, apponuntur carnes, nisi forte si adsint, diebus Dominicis, sed veru [c] minime assae : cumque loci penuria, pisces, aliave obsonia habere non patitur, solis leguminibus, fructibus et herbis gaudent Fratres onerari mensas ; parati tamen cum benedictione Dei ova, pisces, carnesque communes recipere, si libere eis interdum Benefactores largiantur.

§ 6. — « Jusculum parant nullo cum [a] butyri, oleive condimento, optimum tamen, ita ut et ipsi delicati homines decipiantur : vino [b] pariter quod sane in ista regione esset quaesitu difficile abstinent, praeter haustum unicum cuilibet desideranti liberum ; aquam tamen crudam propter stomacum non bibunt, sed quadam ptisannae specie utuntur corporis conservatrice virium. Excipiuntur semper infirmi, pro quorum necessitatibus charitative providendis, sublevandisque habetur recursus ad amicos spirituales in Regula concessus. 2° Hospites, quos admittunt benigne, vino recreat commode charitas pariter et honestas ».

§ 7. — « Refectorii utensilia fictilia [a] sunt, vel lignea ».

---

§ 4. — a Hoc clare ex stat. recoll. inducitur : 1° ex. c. 5, art. 1 : « Prelatus necessitates loci exigentia olei, piscium... » cœterorum similium ; 2° ex cap. 4. art. 3. « si quis eorum Fratrum voluerit abstinere a carnibus... »

b Hoc clare ex eisdem recoll. stat. induc .. c. 2, art. 12 « Res necessarias pro Dei amore eis ablatas non respuant ; carnes autem delicatas pauperibus sanis necessarias esse quis diceret ? »

§ 5. — a Expr. in Stat. gen. c. 4, 6 de esu carnium, art. 1 « de sero in loc. suis nullo temp. carnes comedant, exceptis etc... »

b Expr. in stat. Prov. Provinciae 1648 his verbis « in N(ostra) Provincia a primaeva sua reformatione nunquam serotinis horis carnes apponebantur, hanc consuetudinem » etc.

c Quia carnes veru assas mane manducare nobilioribus et ditioribus Personis, non vero pauperibus Franciscanis competit.

§ 6. — a Articulus ille nihil aut parum habet austeritatis, et id loci solitudo requirit.

b Inducitur ex statut. recoll. c. 4, art. 3 : « a vino abstinere permittentibus ; c. 4, art. 14 « mustum in vindemiis petere prohibentibus etc...; c. 4, art. 2 « discretas austeritates facere concedentibus.

§ 7. — a Est consequentia altissimae paupertatis, imo et Pro[vinci]ae usus antiquus etc.

Digitized by Google

§ 8. — « Bis in hebdomada spiritualis habetur [a] collatio, et ultima cujuslibet mensis [b] alia instituitur solemnior, in qua quod vel minimum perfectionis iter impedire posset, diligentissime praecavetur ».

§ 9. — « Nullus ad Sanctimonialium crates accedit, nisi de [a] licentia Reverendi admodum Patris Provincialis in scriptis obtenta.

§ 10. — « Vestitus cœteris Provinciae Fratribus ad mentem Reverendissimi Mariae Rhini [a] uniformis est, excepto quod [b] capucium habitui assutum ; tunicamque interiorem qui volunt habere ferme exteriori similem [c] gestant, easque interdum cum benedictione Dei honestis repetiant [d] petiis ».

§ 11. — « Silentium inditis horis strictissimum [a] observatur. Laboritio vero manuum [b] vacant Fratres ad arbitrium superioris et juxta dispositionem statutorum recollectionis ».

§ 12. — « Ter in hebdomada in Choro recitantur suffragia [a] pro vivis et defunctis ; et si in aliquo erraverint Fratres, in proximo capitulo vel refectione illico culpas agnoscunt ; quolibet vero sexta feria capitulum habetur solemnius ».

§ 13. — « Hora tertia datur [a] signum Vesperarum, et, primum inter et ultimum signum, Officium Beatae [b] Mariae virginis recitatur ; diei Vesperae dicuntur ita devote sicut et aliae horae, ut in quibusque mediis versibus, temporis morula quiescant Fratres, quanta sufficit ad horum [c] verborum pronuntiationem :

---

§ 8. — a Decretum R^mi Mariae Rhini sess, 8, art. 2, et statutum Provinciae.

b Art. ille nihil continet incommodi, neque rigoris, sed est religiosa et prudens precautio ad praecavendas relaxationes quae irrepsere possent, et ad eas quae irrepsissent citius charitative reparandas.

§ 9. — a Expr. in Stat. gen. c. 5 § de monialium monast. art. 6 et praeced. est etiam Decretum R^mi Mariae Rhini.

§ 10. — a Ex Decr. R^mi sess. 6 in idea pro executione reform. art. 15.

b Expr. in Stat. gen. c. 3 § de vestimentis art. 12.

c Clare induc. in Statut. recoll. c 5, art. « asperitatem in vestim. desiderantibus, et ex praxi ff. Reformatorum ordinis.

d Est libertas Regulae c. 2 ; et stat. Provinciae pro conventibus reform. 1666.

§ 11. — a Expr. in Stat. gen. c. 2 § de silentio etc.

b Expr. in Statut. recoll. c. 4, art. 5.

§ 12. — a Expr. in statutis recollectionis c. 4, art. 8, et statut. Provinciae.

§ 13. — a Praxis Provinciae.

b Praxis Provinciae pro Conventibus reform.

c Pausae inducuntur clare ex stat. recoll. c. 2, art. 2 « et ita religiose procedunt Fratres ut etc.

Digitized by Google

« Pater noster qui es in cœlis ». Post vesperas [d] orationi mentali per horam vacant ; et hora quinta, completorium absolvunt, qua hora [e] ad cœnam pergunt, quam tandem sequitur ad septimam, vel collatio aliqua mentis, vel exercitatio quaedam corporis, vel utriusque recreatio mediocris ».

§ 14. — « Hora septima in choro datur signum Officii Deiparae [a] Virginis, Matutinarum scilicet cum Laudibus. Post salutationem Angelicam dicitur antiphona « Tota pulchra es. Maria », fit quinquies sanctissimi Nominis Jesu, ter vero Mariae, brachiis extensis juxta [b] morem Provinciae exclamatio, quibus persolutis, dicto Psalmo « De Profundis », et accepta a superiore benedictione, omnes quiescunt.

§ 15. — « Diebus vero jejuniorum, completorium hora quinta servatur [a] persolvendum : sequuntur exclamatio, meditatio, officium Deiparae usque ad septimam, qua fit collatio, et hora octava omni tempore silentii signum datur ; atque adeo Fratres hujusce domus singulis prorsus diebus sexties conveniunt in chorum per horas quasi novem orationi sive vocali sive mentali vacaturi; ne tamen exercitium hocce juge taedium aliquod pariat, cavetur ne ultra horam tertiam post mediam noctem, et quintam post Vesperas Officium protrahatur ».

§ 16. — « Secunda, quarta, sexta quaque feria a Fratribus disciplina [a] sumitur in choro nisi forte in hos dies aliquod ex solemnioribus, puta 1. Classis Festum, inciderit. In majori autem Hebdomada singulis [b] quibusque diebus. In gratiam vero defunctorum disciplina sumitur : 1° quando quis e Fratribus in Conventu diem claudit extremam ; 2° In commemoratione omnium defunctorum; 3° Quater in anno, diebus scilicet quibus per statuta generalia solemnes Vigiliae praescribuntur pro Fratribus, Parentibus, atque Benefactoribus defunctis ».

§ 17. — « Ab Epiphania usque ad continuos quadraginta

---

d Statutum Provinciae pro conventibus reformatis 1666.

e Ex eisdem.

§ 14. — a Statutum Provinciae proxime citatum.

b Praxis Provinciae.

§ 15. — a Statutum Provinciae pro conventibus reformatis 1666.

b Inducitur ex stat. recoll. « ter ad minus in hebdomada disciplinam determinantibus ; c. 4, art. 2 et art. 3 austeritates discretas permittentibus.

Digitized by Google

dies, quos Dominus sancto suo jejunio consecravit, Fratres [a] jejunant, ut sint benedicti a Domino. Item ab Ascensione Domini usque ad sacratissimum diem Pentecotes ; Vigiliis Augustissimi Sacramenti, Portiunculae, Nativitatis Beatae Mariae, Seraphici P. N. Francisci, omniumque Apostolorum, quibus ab Ecclesia assignantur [b] vigiliae, necnon etiam cum solemnes ad Deum funduntur preces [c]. Die vero parasceves in pane et aqua ».

§ 18. — « Toto tempore quadragesimae [a] Resurrectionis, sero in collationibus solus apponitur panis cum unico vini haustu ; temporibus aliis cum pane fructuum species unica, singulisque diebus sabbathi fit in honorem Sacratissimae Virginis aliqua abstinentia [b] jusculi, v. g. alicujus obsonii.

§ 19. — « Biretorum usum [a] penitus amandarunt, concessorum tamen infirmis et senioribus quibusdam Fratribus.

§ 20. — « Cameram habent [a] communem rebus omnibus statui nostro accommodis instructam, ex qua singulis quibusque indigentibus, tum quod ad usum, tum quoad vestitum necessaria charitative suppeditantur ; curam superior gerit sollicitam, ut Fratres omnes, tam sani quam aegroti, opportuna ex cleemosynis nanciscantur auxilia ».

§ 21. — [a] « Cellae omnes, quarum nulla sera obseratur, uniformiter sunt instructae ».

§ 22. — « Fenestrae, quae repertae sunt e vitro, e vitro servantur ; si quae tamen interdum detrimentum patiantur, non

---

§ 17. — a Est libertas Regulae quae a statut. generalib. c. 4 § de jejunio, art. 1. suadetur ; et a Stat. Provinciae servandam esse decernitur his verbis : « Tertia quadragesima in convent. strictioris observantiae a communitate servetur... ex veteri consuetudine.

b Est praxis Religiosornm Reformat. in gallia, et induc. ex art. pœnitentias discretas permittente in stat. recoll. c. 4, art. 3.

c Sequentia, vel sunt determinata per stat. gen. c. 4 § de jejunio, art. 3 et Provinciae c. 4, art. 1; vel inducuntur ex art. praeced.

§ 18. — a Est determinatio vitae communis tempore jujuniorum observanda.

b Et hoc sero.

§ 19. — a Inducitur ex Decret. R^mi Mariae Rhini quae sess. 4, art. 4, sic habent in fine dicti art. ut manifeste patere quiat : illa servire non ostentationi, sed peculiari quorumdam ff. necessitati.

§ 20. — a Expresse in Stat recoll. c. 3, art. 3, et ex Decret. R^mi Mariae Rhini sess. 3, art. 11.

§ 21. — a Induc. ex stat. recoll. quibus c. 4, art. 13, discunt ff. paucis esse contenti, et memores altiss. paupertatis.

Digitized by Google

vitro [a] sed papyro vel tela reficiunt Fratres, exceptis fenestris Ecclesiae, sacristiae, et camerae infirmorum ».

(Ecrit à la main) « Quo ad hunc articulum servatur Praxis Pro(vinci)ae ».

§ 23. — « Pater guardianus gregi suo invigilat provide, nec ab eo [a] recedit praedicationis praetextu temporibus Adventus vel quadragesimae ; Praedicatores vero gratis [b] praedicant, nec ullas post missionem suam eleemosinas colligunt, oblatas tamen in specie, si ea forte indigeant, non respuunt ».

§ 24. — « Discursus [a] rari sunt, rariores quaestus, neque enim vinum in vindemia, neque hordeum [b] in messe sibi comparant FF. neque congregant in horrea, sed qui aperit manum suam et implet omne animal benedictione, illos in deserto pascit commode et honeste.

§ 25. — « Syndicum tandem [a] pro recipiendis Eleemosinis pecuniariis non admittunt, sed [b] qui pecuniam offerunt, vel quomodocumque servant praecipui donantes sunt, vel eorum depositarii, sive substituti a Fratribus considerantur, ad quos non habetur recursus, nisi pro veris necessitatibus praesentibus, vel praeteritis vel imminentibus ».

§ 26. — « Ut vero supradicta exactius observentur, novumque spiritus fervorem concipiant Fratres, singulis quibusque annis per decem continuos dies exercitiis [a] vacant spiritualibus, tempore scilicet a superiore designando unicuique ».

§ 27. — « Quoad alias observantias regulares, Fratres se conformant statutis Barchinonensibus [a] segoviae recognitis (1), et Decretis R^mi Mariae Rhini in Congressu ministrorum Provincialium Galliae editis.

---

§ 22. — a Induc. ex iisdem statut. recoll. terminis proxime citatis et eorum mente.

§ 23. — a Ex stat. gen. c 7 § de quard. art. 11 et 12.

b Induc. tum ex antiq. ss. Praedicatorum ordinis, tum ex stat. gen. et Prov. quibus c. 3 § de Pecunia, omnis quaestus pecuniae prohibetur.

§ 24. — a Expr. in stat. gen. c. 4 § de discurs ; et recoll. c. 3, art. 14.

b Expr. in stat. recoll. c. 3, art. 14.

§ 25. — a Induc. ex stat. recoll. c. 3, art. 16.

b Expr. in Declar. Nicolai III, et Clementis V, et in statut. gen. passim.

§ 26. — Ex Decretis R^mi Mariae Rhini : pro diebus octo; praxis vero reformatorum fratrum per dies decem.

§ 27. — a Expr. in stat. gen. et in Decr. R^mi Mariae Rhini in congressu omnium Provincialium Parisiis congregatorum 1671, sess. 1, art. 4 in fine.

(1) En 1621. Ces statuts généraux furent publiés à Paris pour l'usage des Provinces françaises en 1622. cfr. HOLZAPFEL. *op. cit.* p. 281.

Digitized by Google

(Annexe du Document B, p. 7 et 8).

p. 7. « Hic vivendi modus incœpit in conventu Robineriarum in sylva, in Dioecesi Rupellensi sito, die duodecima Junii anni 1680. Cui, anno 1689, adjunctus est pro Recollectione conventus S. Martini a Telleïo, etiam in sylva, in Diœcesi Nannetensi constitutus. Cum autem hujusmodi vivendi exemplar ad Reverendissimum P. Petrum Sormannum a Mediolano generalem transmissum fuisset, idem Reverendissimus post occuratum examen Patrum de Religione bene meritorum, per ipsum nominatorum, per litteras suas 14. Septembris et 2. Novembris Romae datas anno 1683, eumdem vivendi modum laudavit et approbavit, Fratresque istius Recollectionis charitate paterna consolatus est, ac sollicitavit ut in eodem vivendi genere, quamdiu Deus dederit, eo animo consisterent, aliosque Fratres quorum Deus tangeret corda, ad idem institutum suo exemplo
p. 8 allicerent ; ac, per alias Patentes litteras Romae 12. Junii 1687 datas, paternam benedictionem hanc Recollectionem amplexuris impartitus est, Provinciali praecipiens, ut eam sequi volentibus, obedientias absque ulla omnino mora concederet, nec exinde alio revocaret, nisi de eorum discretorii consensu. Similes Patentes dedit Eminentissimus Alderanus Cardinalis Cibo Ordinis Protector. Similes etiam Patentes dedit Reverendissimus P. Joannes Alvin Generalis, Matriti 29 Julii 1693, quibus hujusce Recollectionis Fratres laudavit, eorum vivendi modum Statutis generalibus Recollectionis conformem declaravit, approbavit et confirmavit, iisdem Fratribus omnem favorem, protectionem et auxilium promisit, praecipiens ut his duobus conventibus tertius adjungeretur ; quod in uno ex his tribus novitii recipi et educari possint ; quod Fratres hanc Recollectionem amplecti desiderantibus teneatur Provincialis sine mora illis obedientias concedere ; quod omnes in illis locis educati, vel per aliquod tempus, cum aedificatione commorati, ibidem conserventur, nec extrahatur aliquis, sub praetextu etiam alicujus ministerii in aliis conventibus exercendi, nisi magna ex causa, de consilio et assensu Guardiani et Discretorum, vel nisi esset ut in alio simili Recollectorum (conventu) poneretur, et eorumdem Patrum consensu etc...; quod volentes ex alienis Provinciis ad vestros conventus transmigrare, id facere poterunt, vel de Praelatorum superiorum licentia, vel ex mutuo amborum Provincialium ac vestro consensu etc..., quod ipsi Fratres

Digitized by Google

Recollecti non possint institui Monialium Confessarii, aut confessariorum hujusmodi socii ; quod omnes Recollecti conventus a fundationum oneribus omnino et absolute eximantur, et si quae in eisdem reperiantur, inter Fundatorum vel Ordinarii manus resignentur etc... Aliaque decrevit Fratrum et Conventuum Recollectionis paci et tranquillitati conservandae necessaria, suas litteras concludens his verbis : Ne fatigemini, dilectissimi, animis deficientes : Dum enim arcta via est quae ducit ad vitam, stat applaudens consiliis vestris P. N. Seraphicus, qui animaturus vos, ut curratis post authorem fidei, auribus vestris haec insonat : modica passio, gloria infinita ».

ACHILLE LÉON, O. F. M.

Digitized by Google

GONZALVE DE BALBOA ET LE B. DUNS SCOT

NOUVEAUX DOCUMENTS POUR L'HISTOIRE DU VOLONTARISME FRANCISCAIN.

Dans la longue série des Maîtres Franciscains de Paris, dont les noms sont presque tombés dans l'oubli et les œuvres perdues ou ignorées, figure Gonzalve de Balboa, ministre général de l'Ordre des Mineurs (1304-1313). Si sa vie et son action ont été l'objet d'une étude remarquable du R. P. José M. Pou, O. F. M. (1) son œuvre philosophique et théologique, demeurée inconnue jusqu'ici, n'a pas attiré l'attention des historiens de la pensée médiévale. Les données recueillies à ce sujet ne dépassent guère les indications fournies au XIVe siècle par Ubertin de Casale, Alvarez Pélage et Barthelemy de Pise.

Des fragments de l'œuvre de Gonzalve de Balboa ayant été retrouvés récemment, il convient de les faire connaître, en attendant le jour où des chercheurs plus habiles pourront signaler les textes nombreux qui nous manquent encore. Leur importance, en effet, est très considérable. Il était acquis à l'histoire que Gonzalve de Balboa, d'après son propre témoignage, avait connu personnellement le B. Duns Scot *longa experientia* et que, peu après son élection à la première dignité de l'Ordre, il avait ordonné de le présenter aux grades de l'Université de Paris. (2) Les *Quæstiones* du maître espagnol nous font

(1) *Fr. Gonzalo de Balboa, primer general espanol de la Orden*, art. de la *Rivista de Estudios Fransiscanos*, Sarria (Barcelona), 1911 an. V, vol. VII, 176-180, 332-342. Cf. A. F. H., 1913, VI, 416-417. Plusieurs renseignements intéressant se trouvent aussi dans l'art. du R. P. André Callebaut, o. f. m., *Le B. Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293-1296*, A. F. H., 1924, VII 3-10.

(2) Wadding, *Annales Ord. Minorum*, ad an. 1304, no, 32, Rome 1733, IV 51. L'original de la lettre du ministre général à cet effet existait encore au XVIIe siècle, d'après Dom de Gubernatis, o. f. m., *Orbis Seraphicus*, Rome 1684, vol. III, 27 : « Hoc eodem anno, jubente Ministro generali, Fr. Joannes Scotus, Doctor Subtilis,

Digitized by Google

connaître maintenant leurs rapports doctrinaux. L'histoire du volontarisme franciscain, de S. Gauthier de Bruges et Mathieu d'Acquasparta à Duns Scot, peut actuellement s'écrire.

Deux écrits peuvent être attribués sûrement à Gonzalve de Balboa.

Le premier de ces ouvrages est un opuscule imprimé parmi les œuvres de Duns Scot : les *Conclusiones utilissimæ ex XII libris Metaphysicorum Aristotelis*. (1) Deux manuscrits en effet lui attribuent ce traité en termes formels. (2) Le cod. M. III. 26, XIVe siècle, du Séminaire patriarcal de Venise, examiné jadis par le P. Fidèle de Janna, O. F. M., a l'explicit suivant : *Expliciunt conclusiones metaphysicæ secundum magistrum Gonsalvum, tunc Parisiensem lectorem ac demum Ordinis Minorum generalem*. Le ms. Ottob., lat. 1816, fol. 5 v. de la Bibliothèque Vaticane est non moins catégorique. *Explicit collectio conclusionum libri metaphysicæ cum initiis suis, edita a magistro Gonsalvo, tunc lectore Parisiis et postea generali ministro ord. Minorum fratrum, de provincia Sancti Jacobi oriundo*. Les autres mss. qu'il est possible de signaler n'attribuent point cet ouvrage à Duns Scot, mais sont anonymes, si l'on en juge d'après les indications des catalogues. (3) Pour ces motifs principalement, l'attribution des *Conclusiones* à Gonzalve me paraît certaine. Il en résulte qu'avant Duns Scot l'Ecole Franciscaine de Paris, sans souscrire d'emblée à toutes les thèses organiques de l'aristotélisme, ne négligeait aucunement l'étude du Stagirite.

Des *Quæstiones disputatæ* forment le second écrit du maître

tum ab omnimoda litteratura tum ab insigni vitæ pietate valde commendatus — ut patet ex litteris ministri generalis super hoc ad Guardianum Parisiensem datis quas adhuc in conventu S. Francisci Farae, provinciae Romanae, sub Guardiano R. P. Ludovico Mutinense lectore theologico reperire mihi licuit anno 1675 — in universitate Sorbonica lauream doctoratus accepit. » Le couvent S. François de Fara a été abandonné au XIXe siècle, cf. Benedetto Spila, *Memorie storiche della Provincia Riformata Romana*, Rome 1890, I 134-135, mais ses archives ne seraient-elles point au couvent de S. François à Ripa, à Rome ?

(1) *Opera Omnia*, Paris 1892, VI 601-667.

(2) CALLEBAUT, l. c., 5-6.

(3) Erfurt, Bibl. Amplon F. 378, fol. 1-16, XIV s. et F. 297, fol. 33-40, XIV s. Cf. SCHUM, *Beschreibendes Verzeichniss des Amplonianischen Handschriften Sammlung zu Erfurt*, Berlin 7887, 219, 202 ; Cambridge, Coll. S. Petri, cod. 102, fol. 128 b-141, XIV s. MONTAGUE RHODES JAMES, *Manuscripts in the library of Peterhouse, Cambridge. A descriptive catologue of the manuscripts in the library of Peterhouse*, Cambridge 1899, 119. Dans le ms. lat. 15450, fol. 67-82, de la Bibliothèque Nationale de Paris se trouvent aussi des *Conclusiones metaphysicæ Aristotelis ;* mais L. DELISLE, *Inventaire des Manuscrits de la Sorbonne*, Paris 1870, 12, ne fournit aucune indication permettant de voir s'il s'agit ou non du traité de Gonzalve de Balboa.

Digitized by Google

espagnol. Grâce aux indications de mon collègue, le R. P. Ferdinand Delorme, O. F. M., une partie d'entr'elles a pu être retrouvée dans le ms. 1071 de la Bibliothèque publique d'Avignon. Le contenu de ce ms. est de toute première importance pour l'histoire des questions brûlantes qui s'agitent au début du XIVe siècle (1). Les *Questions* se trouvent au fol. 107 r - 125 r, parfaitement authentiquées par les mots *Gonsalvus minor*, par lesquels elles s'achèvent et se distinguent des *Questions* intercalées d'Eckart, O. P., (2) d'Ernauld, O. S. Aug. (3) et de Jean Lesage. En voici la liste complète y compris une *Question* de Jean Lesage à laquelle répond Gonzalve de Balboa.

Fol. 107 r. *Utrum actus laudandi Deum et oratio mentalis sint idem actus specie. Arguitur quod sic, quia eliciuntur ab eodem habitu, scilicet latriae.* — Expl. fol. 110 r. : *licet actio et passio sint in eodem subjecto, differunt tamen genere. Gonsalvus minor.*

Fol. 110 r. *Utrum laudare Deum mentaliter sit actus potentiae laudantis. Arguitur quod sic, quia intelligere est actus potentiae intelligentis.* — Expl. fol. 110 v : *ex dictis* etc.

Fol. 110. v. *Utrum velle laudare mentaliter sit effective a voluntate. Arguitur quod sic, quia si non, voluntas esset passiva.* Expl. fol. 113 r. *et aliquam perfectionem recipit. Gonsalvus.*

Fol. 114 r. *Utrum potentia qua Deus laudatur mentaliter sit nobilior quacumque alia potentia, id est utrum intellectus sit nobilior quam voluntas. Arguitur quod sic, quia regula est* etc. — Expl. fol. 116 v : *esse frustra. Gonsalvus minor.*

Fol 117 v. *Utrum laudare Deum mentaliter sit actus intellectus practici. Circa quod primo videndum quod differunt practicum et speculativum* etc. — Expl. fol. 119 r. *item, laus Dei et veritas maxime... recto. Gonsalvus minor.*

Fol. 119 r. *Utrum laus Dei in angelis et in animabus beatis sit unius rationis. Arguitur quod sic, quia simile est de beatitudine et laude divina.* — Expl. fol. 120 v : *sed requirit unitatem caritatis et finis. Gonsalvus minor.*

(1) Cf. H. Labande, *Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France, Avignon*, Paris 1894, vol. XXVII 492-493. Nombreuses inexactitudes.

(2) Fol. 113 r : *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere. Dicendum quod sunt idem re et forsan re et ratione.* — Expl. Fol. 113 v : Ego sum qui sum. Echardus. — Fol. 116 v : *Utrum intelligere angeli ut dicit actionem sit suum esse. Et dico quod non.* — Expl. fol. 117 r : *non est esse ejus. Echardus predicator.*

(3) Fol. 113 v : *Quod in angelo non praecessit praemium creatione sed solum natura ostenditur primo sic. Simul sunt* etc. — Expl. fol. 114 r : *Deo est praemium. Ernaldus augustinensis.*

Digitized by Google

Fol. 120 v. *Utrum laus Dei in patria sit nobilior ejus dilectione in via. Arguitur quod sic, quia illud quod est Deo propinquius* etc. Expl. fol. 121 v. : *non tollit nobilitatem patientis. Gonsalvus minor.*

Fol. 121 v : *Utrum libertas voluntatis requirat quod voluntas moveat se per se. Praemitto unum secundum Aristotelem, 3 De anima etc.* — Expl. fol. 123 r : *quia sunt perfectiones inhaerentes (?) Joannes Sapiens.*

Fol. 123 r. *Utrum ratione dictante Deum esse laudandum voluntas possit non acquiescere. Arguitur quod non, quia quando aliquid non habet determinationem* etc. Au bas de ce feuillet, on lit : *Solutio rationum Joannis Sapiens ostendentium quod voluntas non movet se per se.* — Expl. fol. 125 r : *non est inconveniens ; sic est in proposito. Gonsalvus minor.*

Gonzalve traita aussi d'un autre problème relatif à la philosophie de la volonté : le sujet des vertus morales est-il l'appétit sensible ou la volonté ? Cette question fut vivement discutée entre augustiniens et aristotéliciens à la fin du XIIIe siècle et au début du XIVe, comme il résulte des œuvres de Duns Scot (1) et de Jean de Pouilly (2). Ce dernier, dans ses *Quodlibeta* inédits dont une copie se trouve à la Bibliothèque Nationale de Florence dans le ms. II. I. 117, examine successivement les opinions d'Henri de Gand, Pierre d'Auvergne, Henri Amand, fol. 239 v, Thomas de Bailli et S. Thomas d'Aquin, fol. 240 r. En dernier lieu il combat le lecteur des Mineurs, Gonzalve. A mon avis, il cite ici une *question* non retrouvée du maître franciscain. Le texte qu'il reproduit n'est pas sans intérêt, il établit en effet que Gonzalve de Balboa enseignait l'opinion soutenue par S. Bonaventure (3) et Duns Scot, en opposition à Aristote, *etiam Aristoteli contradicentes* — ce qui est évidemment le plus grand des crimes aux yeux de Pouilly. Dans l'espoir qu'il permettra un jour d'identifier les autres *Questions* de Gonzalve de Balboa, voici ce passage :

Fol. 240 r. : Quidam autem alii omnibus istis et etiam Aristoteli contradicentes dicunt nullam penitus esse in appetitu sensitivo, ut Gonsalvus, minor, sicut ab ipso audivi. Primo, quia omnis perfectio sensitivi appetitus potest auferri ab habente, ipso invito, quia appetitus sensitivus est virtus in organo, organum autem potest auferri a quocumque, ipso invito, et per consequens appetitus sensitivus et omnis perfectio ejus ; sed nulla virtus potest auferri ab habente, ipso invito, ut dicit Augus-

(1) Ox. 3, d. 33, q. 1, XV 438-458.

(2) Sur ce théologien, on peut consulter la notice précieuse de M. N. Valois, dans l'*Histoire littéraire de France*, Paris 1915, XXXIV 220-281.

(3) *Sent.* 3, d. 33, a. 1, q. 3, ad 1 et 4, III 747-748.

Digitized by Google

tinus, lib. I *De civitate Dei*, cap. 81, de pudicitia et idem dicit, I *De libero arbitrio*. Item etiam, si posset virtus auferri ab invito peccaret invitus, quod falsum est, quare etc. — Secundo, quia nulla virtus est extensibilis per se aut per accidens, quia talia sunt corporalia, virtus autem non est corporalis ; sed appetitus sensitivus et omne quod est in ipso, sive habitus sive actus, est extensibile, quia est perfectio corporis, ¡deo etc. — Tertio, quia nullus actus virtutis habet fieri cum transmutatione corporali ; propter hoc enim verecundia non est virtus quia est cum transmutatione corporali, ut patet IV *Ethicorum* ; sed omnis actus appetitus sensitivi est cum transmutatione corporali, quia omnis actus virtutis corporalis transeuntis de otio in actu est cum transmutatione corporali ; sed appetitus sensitivus est virtus corporalis et cum agit virtuose. cum prius non egerit, transit de otio in actum, quare etc. — Quinto, quia in manu non est virtus moralis, ergo nec in appetitu sensitivo. Antecedens patet. Probo conclusionem, quia non ponitur virtus in appetitu sensitivo nisi quia regitur per morales virtutes et per rationem ; sed manus regitur per ista et tamen propter hoc non est virtus moralis in ipsa.

Item arguunt quod sunt in voluntate, infrigendo quamdam rationem ponentium eas in appetitu sensitivo, quia tota difficultas ad agendum secundum rationem rectam in moralibus est in appetitu sensitivo et nullo in voluntate cum prompte et faciliter sequatur judicium rationis, ad quam rationem infringendam vadunt multæ de rationibus prius positis. Sed ista ratio, ut dicunt, deficit multipliciter. Primo, quia si virtutes morales ponuntur ad removendum difficultatem, nulla virtus moralis fuisset in statu innocentiæ nec remaneret et tunc felix quantum bonum induxit. (1) Secundo, in hoc quod dicunt in voluntate nullam esse difficultatem, quia homo descendens de Jerusalem in Jericho fuit spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus et hoc propter peccatum, ergo magis fuit vulneratus ubi magis fuit de perversitate peccati ; sed hoc fuit in voluntate in qua principaliter consistit ; ergo in ea est maxime difficultas ; in intellectu etiam fuit vulneratus, unde in Ps. : *Comparatus est Jumentis insipientibus ;* unde dicit Hugo de S. Victore quod « oculus contemplationis ommino fuit extinctus, oculus actionis fuit lippus, sed oculus carnis fuit seu remansit sanus. » Tertio, in hoc, quod dicunt quod voluntas prompte et faciliter sequitur judicium rationis, quia hoc est contra Augustinum, XII *De civitate Dei*, cap, 6. De illis equaliter dispositis, etc· Item, experior [quod] si nunquam egissem contra rationem, minus timerem Deum. Item, quia omnis peccans moraliter, peccat peccato hæresis. Hæc igitur sunt quæ vel vidi in scriptis aliorum vel audivi ab aliis in eorum scholis. » (2)

Ainsi qu'il résulte du titre de ces *Quæstiones*, Gonzalve de Balboa aborde, dans le cadre très souple d'une série de disputes sur la louange divine, les problèmes essentiels du volontarisme augustinien et franciscain. Tout contribue à donner à son œuvre un intérêt puissant. D'abord la date à laquelle elle a été rédigée. Ces *Questions* en effet ont été disputées à Paris, très probablement entre 1300 et 1302 (3) Sûrement postérieures aux *Quæstiones*

(1) La lecture de ces mots *et tunc... induxit* est incertaine.

(2) La réponse de Jean de Pouilly à ces raisonnements est au fol. 246 r-246 v : *Tunc dicendum est ad rationes ultimae opinionis inter cetera minus probabilis, id est Gonsalvi : ratio prima non valet* etc.

(3) Lors de son élection au généralat, Gonzalve de Balboa était provincial de Castille. Il avait été élevé à cette dignité, probablement au chapitre général de Gênes, 1302, les nominations étant souvent faites dans ces circonstances. Le 25 juin 1303, il ne figure pas, ni Duns Scot, dans la liste des Frères Mineurs de Paris. Cf. Picot, *Documents relatifs aux états généraux et Assemblées réunis sous Philippe le Bel*, Paris, 1901, 380-381.

Digitized by Google

in Sententiis de Guillaume de Ware, elles figurent à côté d'œuvres analogues d'Eckart, O. P., qui enseigne à Paris de 1300 à 1303. (1) De même, Ernauld O. S. Aug., qui s'identifie sans doute avec *Arnaldus de Tholosa,* est mentionné comme maître au couvent des Augustins dans un document du 25/26 juin 1303. (2) La chronologie nous reporte donc à une date très voisine de 1302, époque où le B. Duns Scot arrive à Paris. Mais ce qui importe davantage, c'est le contenu des *Questions.* Les idées du Docteur Marial sur la volonté et son rôle dans la vie psychologique, ses arguments contre Godefroid de Fontaines en faveur de la liberté et de la spontanéité du vouloir, sa conception de la théologie comme science pratique, tout cela est exposé déjà et défendu avec éclat par Gonzalve de Balboa — la *Question* publiée ici en est la preuve. — De la sorte, la découverte de l'œuvre entière du maître espagnol serait un fait capital pour l'histoire de la pensée de Duns Scot.

Les *Quæstiones* partiellement retrouvées de Gonzalve de Balboa seront très prochainement éditées. Grâce à ce texte nouveau et aux *Questions disputées* de S. Gauthier de Bruges, dont le travail préparatoire d'édition est virtuellement achevé, il sera facile de suivre l'admirable continuité de la pensée franciscaine de 1260 à Duns Scot. Que reste-t-il en définitive des jugements hâtifs portés sur le volontarisme du Docteur Marial, des dénonciations successives de pragmatisme, de modernisme, d'indéterminisme exagéré et d'autocratie ? Rien, absolument rien, sauf une triste page d'histoire que l'on se fera un honneur de ne jamais évoquer.

P. EPHREM LONGPRÉ, O. F. M.

(1) VERNET, art. *Eckart,* dans le *Dict. de théologie catholique,* Paris 1911, IV, 2058.

(2) PICOT, l. c. 397.

Digitized by Google

UN ÉPISODE DE LA LIGUE A ROME
SOUS LE PONTIFICAT DE SIXTE-QUINT

La politique de Sixte-Quint par rapport à la France ne varia pas au cours des cinq années de son pontificat ; elle tendit toujours au même but : la conservation de la foi. Sa conduite seule changea, suivant le cours des événements. Tant qu'il voit dans la Ligue l'unique moyen de sauver la religion catholique, il l'encourage et la favorise, et pour sauver la foi il se résignerait à sacrifier la France, en se jetant dans les bras de l'Espagne. Peu à peu il entrevoit la conversion du roi de Navarre comme possible, alors il devient hésitant ; mais son hésitation est courte, bientôt cette abjuration lui apparaît nécessaire, inévitable. Il se met donc à soutenir sa cause avec la même énergie qu'il l'avait combattue, car si Henri triomphe, la religion triomphera avec lui. Il se convertira, parce que la France veut un roi catholique, et il est le seul roi possible.

On peut suivre les étapes de ce revirement qui s'opéra dans l'esprit de Sixte-Quint, chez les historiens de son pontificat. Le baron de Hübner a publié à ce sujet des documents très suggestifs, et c'est à son ouvrage que nous allons emprunter les préliminaires de notre récit (1).

Au mois d'octobre 1589, Sixte-Quint envoyait en France, comme légat, le cardinal Gaétani, avec des instructions très précises sur la mission qu'il avait à remplir. Partout où il passait, en se rendant à Paris, il devait ranimer le zèle des catholiques, et tâcher de gagner les tièdes et les indécis à la cause de la foi et de la Sainte-Union. A son arrivée dans la capitale, où il ferait une entrée solennelle et donnerait à Notre-Dame la bénédiction apostolique, il traiterait sans retard avec le Conseil Général de la Ligue et avec les princes qui s'y trouveraient, leur

(1) *Sixte-Quint*, par M. le baron DE HÜBNER, Paris, 1870.

Digitized by Google

exposant le but de sa légation et les assurant « de l'amour paternel, du zèle fervent, du désir et de l'intention de Sa Sainteté de les aider, favoriser et satisfaire de tous les moyens dont Elle dispose » (1). Gaétani était porteur de cent mille écus, en lettres de crédit, destinés à la subvention des catholiques de la Ligue.

Tout alla bien en commençant, le Légat n'avait qu'à suivre les instructions qui lui avaient été données ; mais « il manquait de perspicacité et d'instinct politique, et ne se rendait pas compte de la marche des événements ». Il ne se rendait pas un compte plus exact du revirement qui s'opérait dans l'esprit du pontife, aussi, tout en croyant toujours le servir fidèlement, il agissait contre ses intentions. Les dépêches du cardinal Montalto, neveu et secrétaire du Pape, lui apportaient l'expression du profond mécontentement de Sixte-Quint, si bien que « l'infortuné légat perdait la tête et ne savait comment sortir avec honneur d'une situation devenant plus fausse de jour en jour » (2). Dans ces conjonctures il se résolut à faire partir pour Rome son frère, le patriarche d'Alexandrie, qu'il avait emmené avec lui en France. Il le chargeait de le justifier et d'insister sur la nécessité d'envoyer de nouveaux subsides, en attendant l'arrivée des troupes auxiliaires : il devait surtout chercher à « imprimer dans l'esprit de Sa Sainteté que le roi de Navarre, hérétique très obstiné, ne devait jamais être admis à l'abjuration ». Sixte-Quint était précisément d'un avis contraire.

« Le frère du cardinal arriva, mais il ne put apaiser le pontife, qui profita même d'un incident pour le mettre aux arrêts. Deux prédicateurs, un capucin et un théatin, à l'instigation de ce prélat, avaient recommandé aux fidèles de prier pour la Ligue. Ils furent incarcérés et mis au secret. Une ordonnance fut publiée en même temps, défendant aux prédicateurs, sous des peines sévères, toute allusion aux affaires politiques (3). »

C'est sur cet incident, que l'historien de Sixte-Quint ne fait qu'indiquer en passant, que nous voudrions donner quelques détails complémentaires. Un témoin va nous raconter ce qui se passa alors pour le prédicateur capucin. Ce témoin est le P. Vincent de Polizzi, compatriote et secrétaire du P. Jérôme de Polizzi, élu Général par le chapitre de 1587 (4).

(1) De Hübner, *op. cit.*, II, p. 250 et ss.
(2) *Ibid.*, p. 324.
(3) *Ibid.*, p. 327.
(4) *Relatione del nascimento, vita et governo del P. f. Girolamo da Polizzi, Generale dell' Ordine de Frati Minori Capucini di S. Francesco.* Ms des archives

Digitized by Google

Notre narrateur attribue à un autre personnage l'initiative de la prédication dont il est question, mais son récit se peut facilement concilier avec celui de l'ambassadeur d'Espagne, sur lequel s'appuie l'historien du Pontife (1).

Après avoir rapporté comment à la Pentecôte de l'année 1590, qui tombait le 10 juin, les capucins tenaient à Rome une congrégation générale, à laquelle assistaient tous les provinciaux, le P. Vincent dit un mot des affaires de France, puis il continue : « Il y avait alors à Rome, en qualité d'ambassadeur de la Ligue auprès du Saint-Siège, un personnage non moins noble que vertueux, grand'croix de l'ordre de Malte, très ami de notre ordre et des autres religions (2). Souvent il venait à notre couvent et rendait compte au P. Général et aux autres religieux des fâcheuses nouvelles qu'il recevait de France, et leur demandait de prier et de faire prier tous nos frères, afin que Dieu daignât prendre en pitié les catholiques et les aider à défendre leur foi contre la furie et l'obstination du roi de Navarre.

« Or, pendant que se tenait la susdite congrégation générale, on prêchait aux jours de fête, dans notre église, comme dans les autres de la ville. Un de ces jours de fête (3), je me trouvais avec notre P. Général quand cet ambassadeur vint le trouver. Il était fort affligé et préoccupé de la nouvelle qu'il venait d'apprendre des succès que remportait le roi de Navarre sur les catholiques ;

de notre province de Bologne. Déjà nous avons fait des emprunts à cette relation, quand nous avons publié ici quelques *pages inédites de la vie du P. Ange de Joyeuse (Etudes Franciscaines*, tome XXX, 1913). Depuis il a été largement utilisé par le P. Antonin de Castellammare pour son Histoire de la province de Palerme, *Storia dei fr. min. capp. della prov. di Palermo*, Palerme, 1922. — Sicilien d'origine, le P. Jérôme Polizzi avait le caractère ardent de ses compatriotes, et sa manière de gouverner se rapproche assez de celle du Pontife, sous lequel il exerçait son autorité. Comme lui il était pour la manière forte, et les mesures sévères ne l'effrayaient pas, quand il les jugeait nécessaires pour le bien et l'honneur de l'Ordre, dont il était jaloux. Il savait cependant pratiquer l'obéissance qu'il exigeait des autres, et nous allons voir, dans ce récit, un exemple de son humilité.

(1) Dépêche du comte d'Olivarès à Philippe II du 19 juin 1590. *Op. cit.* III, p. 166.

(2) Nous croyons pouvoir reconnaître dans ce personnage M. de Dieu, envoyé du duc de Mayenne. Le Pape ne le regarda jamais comme ambassadeur officiel, il en remplissait cependant les fonctions et, dans le principe, Sixte-Quint l'avait reçu et écouté. Il était tout naturel qu'il fréquentât le couvent des capucins, car il savait qu'à Paris et en France nos religieux étaient de bons ligueurs. Le frère du légat en arrivant à Rome, ne pouvait manquer de le rencontrer dans les milieux où la Ligue avait toujours de chauds partisans et, dans le cas présent, ils purent agir de concert.

(3) Probablement le jour de la Pentecôte ou le lendemain, 10 ou 11 juin. Cette date est indiquée par les documents ; l'édit du Cardinal Vicaire est du 16 juin, la lettre d'Olivarès du 19.

Digitized by Google

aussi, les larmes aux yeux, supplia-t-il le P. Général de recommander chaudement à ses frères de prier pour la cause de la foi et de la faire recommander en chaire par nos prédicateurs. Notre P. Général le lui promit et, séance tenante, il fit appeler le P. Léonard dalle Noci, provincial de Bari, qui ce jour là devait prêcher après les vêpres. En présence de l'ambassadeur et des religieux qui étaient là, il lui exposa la demande qu'il venait d'entendre et lui ordonna de recommander chaleureusement au peuple les grands besoins de la France et de la Ligue catholique. Après les vêpres le P. Léonard ne manqua point dans son sermon de faire cette exhortation, disant à ses auditeurs que c'étaient leurs péchés et ceux du monde, qui étaient cause des malheurs dont le royaume très chrétien était affligé, par un maudit hérétique, excommunié par l'Eglise, etc. Il en fut de même ce jour-là dans plusieurs églises de la ville (1).

« Le lendemain matin, ou le surlendemain, un carosse s'arrêtait devant la porte du couvent. Un prélat en descendait et, au nom du Pape, faisait appeler le P. Léonard. Il l'interrogea sur ce qu'il avait dit dans son sermon, au sujet du roi de Navarre, et lui demanda sur quel ordre il avait agi. Puis, sans autre forme de procès, il lui commandait de monter en voiture et de partir avec lui. Le père refusant de le faire et de sortir sans compagnon, on alla interroger le Général. Il envoya dire à l'envoyé pontifical qu'il allait faire accompagner le prédicateur, pour se rendre derrière lui, là où il ordonnerait. Le prélat répondit qu'il suffisait pour le conduire, pas n'était besoin d'un autre compagnon et qu'il montât en carosse sans tant de scrupules. Ainsi fut fait et il l'emmena à la prison de Tordinona (2). Il en était de même pour le P. Blondo, célèbre prédicateur Jésuite, et pour un religieux de la Vallicella, qui avaient eux aussi prêché contre le roi de Navarre.

(1) D'après la dépêche d'Olivarès le sujet du sermon aurait été différent. Les prédicateurs avaient raconté en chaire comment les catholiques de Paris avaient repoussé les hérétiques. La nouvelle était vieille de quelques semaines, car nous croyons qu'il s'agirait ici de l'attaque du 12 mai, dont le cardinal Gaetani rendait compte au secrétaire du Pape, dans une dépêche du 14. « J'y allai moi-même, écrivait-il, pour encourager par ma présence le duc de Nemours et ses troupes. Il y avait aussi plusieurs capucins, avec une image du Crucifix, qui exhortaient les soldats, et quelques pères Jésuites, pour confesser les blessés. Je ne saurais dire la dévotion qui se voyait en tous et comme ils étaient résolus à donner leur vie pour la religion catholique ». (Archives du Vatican, *Francia, Politicorum*, I, 30, f. 399).

(2) Cette prison n'existe plus. Elle était située sur la rive gauche du Tibre, non loin du pont Saint-Ange. Son souvenir est conservé par une rue du même nom, la via Tordinona.

Digitized by Google

« Le jour suivant, le P. Général recevait un billet, qui lui était envoyé par ordre du Pape, et lui intimait la suspense de la messe pour trois mois. »

Nous savons que la même peine fut prononcée contre le P. Laurent Magio, assistant de la Compagnie de Jésus, qui remplaçait le P. Claude Acquaviva, général, alors absent de Rome.

Ces mesures de rigueur ne durent pas étonner beaucoup les romains, car Sixte-Quint était coutumier du fait, néanmoins, remarque le P. Vincent, « elles firent beaucoup parler, et sans ménagement; Pasquino et Marforio ne gardèrent pas le silence ».

L'historien de la Compagnie (1), qui attribue l'initiative de ces prédications à la famille du cardinal Légat, sans désigner plus clairement son frère le Patriarche, ajoute que l'emprisonnement du P. Blondo dura peu de temps, mais que la suspense de son supérieur, intimée *nullo praescripto termine,* ne prit fin qu'avec la mort de Sixte-Quint. Il en était ainsi d'ailleurs pour le P. Polizzi, mais laissons parler notre chroniqueur. « En recevant le billet qui lui notifiait sa peine, le P. Général le baisa respectueusement et accepta joyeusement cette humiliation, sans laisser paraître le moindre trouble, ni faire entendre un mot de plainte. C'était un spectacle édifiant, mais bien digne de pitié, que de le voir se rendre à la chapelle de l'infirmerie pour y assister à la messe et communier dévotement avec les frères lais, attachés à son service. Il ne voulut faire aucune démarche pour être relevé de la suspense, avant de reprendre le cours de ses visites. Il était en route vers la Romagne et traversait la province de Saint-François, quand il reçut un avis du Cardinal Vicaire, l'informant que le Pape étant mort, il pouvait remonter à l'autel. » Sixte-Quint mourut le 24 août ; la pénitence avait donc duré plus de deux mois.

Le patriarche d'Alexandrie, que le Pape rendait responsable de ces prédications, avait été « mis aux arrêts dans sa maison, au grand scandale de la cour », écrivait le comte d'Olivarès à Philippe II. Avant la fin de la semaine, où eurent lieu ces incidents, le 16 juin, le Cardinal Vicaire publiait un édit, corrigé de la main même du pontife, dans lequel il blâmait « certains prédicateurs, qui au lieu de prêcher l'Evangile, se permettaient dans leurs sermons de parler d'articles, de rapports, de nouvelles envoyées de toutes parts et inventées selon le caprice des

(1) François Sacchini, *Historia Societatis Jesu,* Rome, 1621, part. V, p. 498.

Digitized by Google

hommes, notamment des bruits concernant le royaume de France, c'est-à-dire de choses qui ne servent ni à donner la paix aux consciences, ni à corriger les vicieux, causent des scandales et font naître des discordes. A ce sujet, continuait l'édit, les prédicateurs doivent se borner à recommander au peuple des prières pour le salut de ce royaume, pour la conservation de la foi et pour l'élection d'un roi catholique ».

Les derniers mots, « pour la conservation de la foi et l'élection d'un roi catholique » avaient été ajoutés par le Pape. C'était « par son ordre exprès » que le Cardinal défendait aux prédicateurs, soit séculiers, soit réguliers, d'oser aller contre ces prescriptions, « sous peine de suspension de leur ministère et d'autres sévères punitions ».

L'exemple avait précédé la leçon !

Quand dans le recul des siècles, on considère les événements, on ne peut s'empêcher d'admirer la clairvoyance de l'austère Sixte-Quint, et la sagesse de sa politique. Elle donna Henri IV à la France pacifiée.

P. EDOUARD D'ALENÇON [1]

(1) *Op. cit.*, II. p. 518, III. 166.

Digitized by Google

CHRISTOPHE COLOMB

Les *Etudes Franciscaines* ont signalé à diverses reprises les travaux relatifs à Christophe Colomb, tertiaire de S. François (1). Depuis lors d'autres travaux ont été consacrés au grand découvreur. Que faut-il en retenir ? Ceci : il y a une double source pour l'histoire de Christophe Colomb, les documents d'origine colombienne (lettres, vie par F. Colomb et Las Casas), et les autres.

Christophe Colomb naquit à Gênes en 1451, de parents tisserands ou lainiers, et fut tisserand lui-même. Son premier voyage en mer date de 1474 ou 1475, à Chio dans l'archipel. En 1475 il alla dans les Mers du Nord, avec arrêt à Lisbonne. Il se marie en Portugal vers 1478-1479 avec la fille d'un navigateur, et ses premières pensées d'un monde inconnu à découvrir vers l'Ouest lui vinrent alors. Son but n'est pas de rejoindre les bords de l'Asie par l'ouest, mais de trouver *Antilla* sur le chemin vers l'ouest. C'est au couvent franciscain de la Rabida qu'il trouve appui et courage pour la réalisation de son projet.

Colomb fit quatre voyages en Amérique, le premier avec trois caravelles et cent vingt hommes dont, assez probablement, aucun

(1) T. XXV (1911) p. 301.

L'infatigable Henry Vignaud, reprenant ses trois volumes d'*Etudes critiques* publiés de 1905 à 1911, en a inséré la substance en un petit ouvrage beaucoup plus accessible et intitulé *Le vrai Christophe Colomb et la légende*. Paris, Picard, in-12 de 230 p. Joignons-y tout de suite la mention d'autres travaux ayant trait au même sujet : *Isabelle la Grande reine de Castille (1451-1504)* par Jane Dieulafon, Paris. Hachette, 1921, in-8 de X-485 p. et 38 planches. — *Christophe Colomb peut-il être canonisé*, par S. Coubé, dans la *Revue des Objections*, 15 mars 1921. — *Pierre d'Ailly et la découverte de l'Amérique*, par l'abbé Salembier dans la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*. T. III (1921) p. 377, 516 et 617. — *C. Columbo era Tertiario Francescano ?* par le prof. Fr. Tarducci dans *San Francesco di Assisi*. Assisi, t. II, mars-avril 1922. p. 111-114. (M. Tarducci est lui-même auteur d'une *Vita di Cristoforo Columbo*. Milan, Trèves, 2 vol. in-8, 1884). — *Cristoforo Columbo e i Francescani*, par le P. Achille Tosco dans le même *San Francesco di Assisi*, vol. I, 4 sept. 1921, p. 239-243. Cf. *Colon y la Rabida con un estudio acerca de los Franciscano en el nuevo mundo*, par le P. José Coll. Madrid, 1891, in-12 de 366 p. On sait que le couvent de la Rabida a été rendu récemment aux Franciscains qui en avaient été expulsés à la révolution de 1834. — Il avait été déclaré monument national le 23 février 1856. — *L'Ami du Clergé* a consacré une de ses causeries à Christophe Colomb dans son fascicule du 26 octobre 1922.

Digitized by Google

ecclésiastique. Sur 120 hommes on connaît le nom de 103. C'est à son second voyage qu'il lut l'*Imago mundi* de Pierre d'Ailly (c'est-à-dire Roger Bacon). L'idée que Toscanelli lui aurait servi est une idée controuvée.

Quant à Pinzon, l'armateur qui aida Colon à monter ses trois caravelles en 1492 et l'accompagna dans le premier voyage, il est clair que l'idée de cet auxiliaire était de rejoindre Cypangu (ou le Japon) par l'Ouest, et non de découvrir de nouvelles contrées (îles ou terres fermées).

Christophe Colomb avait été soutenu dans son œuvre par la reine Isabelle (tertiaire). Ce fut le grand Cardinal Ximenès de Cisneros qui travailla à l'envoi des franciscains dans les terres nouvellement découvertes. Cf. Gonzague, *De orig. ser. relig.* Venise, 1603, p. 1394-1398.

Christophe Colomb, enfin, vaincu par la maladie, mourut à Valladolid le 20 mai 1506 et fut enterré chez les Franciscains. Son corps fut transporté en 1536 à Saint-Domingue ; puis une translation fut faite à La Havane en 1795 et de là à Séville après la prise de Cuba. Mais on prétend qu'il y a eu erreur et que le vrai corps est bien celui qui a été retrouvé à Saint-Domingue en 1877 par Mgr Rocco Cesinale O. M. C. (1).

Christophe Colomb fut-il vraiment Tertiaire ? On objecte une liaison à Cordoue avec Béatrice Enriquez dont il eut son second fils Fernand, l'historien. On objecte son caractère rapace et coléreux. — Il faut répondre que Christophe Colomb rompit avec cette relation de Cordoue avant son départ pour les Canaries le 3 avril 1492, et pour toujours — ; d'autre part si Barthélemy de Las Casas (mort en 1566 à 92 ans) parle souvent de D. Fernand comme du *hijo natural de l'Almirante,* et si le codicille ajouté au Testament le 19 mai 1506, a des expressions peu claires, nous ajouterons que le même Las Casas traite aussi souvent Christophe Colomb de saint homme et décrit sa vie pieuse, et qu'en effet le codicille est loin de trancher la question du mariage ou du non-mariage avec Béatrice Enriquez. Enfin si les défauts de Christophe Colomb ne le rendaient pas saint, nous savons tout de même qu'il portait l'habit simple comme celui des Tertiaires, ce qui lui donnait cet air de misérable qui ne correspondait pourtant point à la réalité puisqu'il mourut riche à millions, et mourut dans des sentiments de piété admirable. Ses longues relations avec les Conventuels de la Rabida, à vingt-cinq ou trente minutes de Palos, avec le P. Gardien (2) Jean Perez et avec le P. Antonio de Marchena

(1) Cf. *Annales Franciscaines.* Paris, t. X (1876-1878) p. 567 et 604 et t. XII (1880-1882) p. 536, et *Il IV Centenario Columbatiano ovvero Cristoforo Columbo e i Francescani nella scoperta dell'America. Appunti e note* par le P. Bonaventura da Sorrento. Napoli. 1892, in-8.

(2) Pourquoi certains auteurs parlent-ils des « Dominicains » de la Rabida, et nomment-ils « Prieur » le P. Jean Perez ? C'est une double faute.

Digitized by Google

dont il faut bien, semble-t-il, faire deux personnages distincts, autorisent au moins à reconnaître l'influence franciscaine sur Christophe Colomb qui, d'après Bathélemy de Las Casas lui-même, témoin oculaire, était *vestido cuasi como frayle de S. Francisco*. Cf. *Et. Fr.* t. XXII (1909) p. 178-187. Art. du P. Eusèbe Clop.

C'est ce qu'a voulu exprimer le sculpteur Stanislas Lista dans son immense statue de saint François sur la place du Peusilippe à Naples. Sur l'initiative du P. Ludovic de Casoria, il a représenté le séraphique Père debout et les mains étendues, avec à ses pieds, Giotto, Dante et Colombo, les trois génies de l'art, des lettres et des sciences.

A vrai dire, l'affirmation formelle du Tertiairat de Christophe Colomb ne date que du XIXe siècle, mais elle repose sur une donnée du XVIe siècle. De là vient qu'on ne la trouve pas encore dans la *Biografica serafica degli nomini illustri che fiorinovo nel francescano istituto* du P. Sigismond de Venise qui est de 1846 mais bien seulement dans Roselly de Lorgues.

Une réponse de la S. C. Congrégation des Rites d'octobre 1877 ne fut pas favorable à la poursuite du procès de béatification, paraît-il. Je n'ai pu trouver le texte. Mais en 1880 on publia encore un second recueil de documents, adhésions épiscopales à cette œuvre *(Il vote delle Episcopato catholico per la glorif. del Genio Christino,* par G. B. Baldi. Genova, 1880. Cf. Marcellèna da Civezza. *Storia univ. alle missione francescane,* vol. VI (Pratr. 1881) p. 522.

P. UBALD D'ALENÇON

Digitized by Google

BIBLIOGRAPHIE

Polysema sunt sacra Biblia, auct. P. Nicolas Assouad, o. f. m., in-4°, pp. 248-402, 1924, Collège Saint-Bonaventure, Quaracchi, Florence.

Avec un courage digne de tout éloge, le R. P. Assouad poursuit sa campagne en faveur de la pluralité du sens littéral dans la Bible. Ce volume est le troisième et dernier fascicule de son grand travail. On peut dire qu'il clôt le débat à son honneur. Il a d'autant plus de mérite qu'il est à peu près le seul à soutenir, du moins publiquement, cette thèse importante. Evidemment il n'a pas recueilli les suffrages de la nouvelle école qui a, chez nous, accaparé, depuis nombre d'années, l'enseignement scripturaire. Celle-ci n'étudie guère que les auteurs d'Outre-Rhin ou d'Outre-Manche. Auprès d'eux, certes elle ne pouvait avoir entendu parler de cette pluralité du sens littéral. Elle l'a donc accueilli comme une extravagance digne tout au plus, d'être traitée par le ridicule. Mais le R. P. ne se déconcerte pas pour si peu. A ses détracteurs il a répondu par le spirituel « rira bien qui rira le dernier ».

La *Revue biblique* donna le signal de l'attaque par la plume du P. Lagrange, puis est venu le P. Talon, un Jésuite, puis dom Capelle dans la *Revue bénédictine*, etc. Nous ne raconterons point l'histoire de ces débats ; on la trouvera dans l'introduction de la nouvelle brochure. Disons seulement que ces Révérends Pères prétendaient inouïe la doctrine du docte Franciscain. C'est à cette accusation que répond le P. Assouad.

Il montre d'abord saint Augustin enseignant la pluralité des sens littéraux, dès son commentaire sur le premier verset de la Bible. « De même que d'une même source, dit-il, on peut faire sortir divers ruisseaux, qui portent la fécondité sur des terres diverses, ainsi un même récit (des Ecritures) peut servir de thème à beaucoup de discours ; car de ce petit verset de la parole divine coulent des fleuves de la pure vérité. Aussi chacun en tire la vérité qu'il peut, l'un celle-ci, l'autre celle-là, et ils en font matière à de longs discours » (p. 272). Et le Père accumule les textes de saint Augustin qui prouvent que le grand Docteur se faisait une loi d'interpréter l'Ecriture selon la pluralité des sens littéraux. Ce qui n'empêche pas le P. Pesch de proclamer que ce docteur n'y a jamais recours. « Pourquoi ce génie qui tout le long de sa vie aussi, ne cessa de gémir devant Dieu des obscurités profondes qu'offrent les saints Livres, n'a-t-il pas eu recours une fois à cette méthode qu'on déclare être la sienne ? » Plus encore qu'avec saint Augustin, c'est avec saint Thomas que le P. Assouad triomphe. Il place en exergue du paragraphe

Digitized by Google

qu'il lui consacre ces paroles du saint Docteur (De Pot. IV, 1) : *Omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari est ejus sensus*, ce qu'il traduit par : « Toute interprétation vraie de l'Ecriture en est la vraie interprétation ». Et il le termine par ces autres paroles plus significatives encore empruntées au même endroit : *hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, et unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit ;* et par ce texte (II. Sent. XII, 2, 7) : *Auctoritati Scripturae in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide, quia majori veritate eam Spiritus Sanctus fecundavit quam aliquis homo adinvenire possit.*

Après saint Thomas, saint Bonaventure. Certes les exemples apportés par l'auteur visent partout la multiplicité des sens spirituels. Mais en affirmant cette fécondité du sens spirituel les paroles du saint docteur semblent s'étendre à tous les sens ; car il n'y a pas plus de raisons de l'admettre pour l'un que pour l'autre. Il explique la parabole des trois boisseaux de farine, qui n'ont que le sens spirituel, et il remarque que les divers auteurs y ont reconnu divers sens spirituels ; il conclut que tous sont vrais : *Ex his igitur apparet quomodo una re parvula Spiritus Sanctus varios intellectus exterius edoxit per sanctos suos, ut ex hoc appareat multiformis sapientia Dei, quae ad modum mulieris fermentum in satis abscondit (In Lucam*, 13-21).

Cependant, dans le *de reductione artium ad theologiam*, saint Bonaventure semble nier la pluralité des sens littéraux : « *Licet unum sit secundum intellectum litteralem, est tamen triplex secundum sensum mysticum et spiritualem* ». L'auteur, par d'autres passages du saint Docteur, montre qu'il faut entendre cette unicité du sens *principal ;* mais qu'à ce sens principal il peut s'en ajouter d'autres secondaires qu'il appelle *adaptés : Una scriptura multis modis potest exponi : unus tamen principalis et litteralis intellectus ; plures tamen esse possunt per adaptationem.* Et cette adaptation n'est pas une simple accommodation, car les deux sens sont voulus et garantis par l'Auteur sacré (p. 328).

Le P. Assouad apporte encore les témoignages des saints Ambroise, Jérome, Grégoire et de la plupart des Pères latins et des Pères grecs. Et en passant, il se donne le malin plaisir d'opposer cette affirmation de la *Revue biblique* (1909, 529) : « Il n'y a plus de doute sur l'unité de signification (du livre de l'Apocalypse) » et celle de saint Jérôme : *Apocalypsis Joannis tot habet sacramenta quot verba. Parum dixi pro merito voluminis ; laus omnis inferior est : in verbis singulis multiplices latent intelligentiae* (p. 337). Mais, en même temps, pour terminer, il rend hommage à un autre enfant de saint Dominique, le P. Weiss, qu'il montre entièrement gagné à cette thèse de la polysémie et dont il cite cette profession de foi non équivoque : « *Nam nunquam omisi ubique summa cum libertate profiteri me in S. Scripturis non tantum duplicem sed multiplicem sensum (litteralem) invenire et revereri... ut Apostoli, ut SS. Patres, ut omnia instituta S. Ecclesiae identidem monstrant et docent* ».

Nous devons donc féliciter le P. Assouad de sa persévérance. Il a semé dans les contradictions, il commence à récolter dans la joie. Certes on pourra trouver que, parmi les témoignages traditionnels qu'il cite, certains n'ont pas

Digitized by Google

toute la portée qu'il leur accorde et qu'on pourrait les interpréter de la pluralité des trois sens spirituels ajoutés au sens littéral unique. Oui, on pourrait les interpréter ainsi. Mais si l'on tient compte de l'esprit traditionnel, selon qu'il se dégage de l'ensemble des textes, on peut accorder au P. Assouad le droit de les tirer à soi et de les interpréter dans son sens. Du reste, il en est assez dont la signification n'est pas douteuse et qui suffisent pour établir sa thèse. Citons, entre autres, ce texte de S. Alphonse de Liguori : « De ce texte *(Ego hodie genui te)* il y a trois sens littéraux voulus par l'Esprit-Saint... Ainsi saint Augustin a-t-il raison de dire que ce passage s'entend littéralement de la génération éternelle... Le second sens littéral s'entend de la résurrection de Jésus-Christ... Le troisième sens également littéral s'entend de la génération temporelle du Christ selon la chair ».

Saint Alphonse enseignait au XVIIIe siècle. La manière dont il parle de la pluralité des sens littéraux montre que leur authenticité était chose admise alors et reconnue de tous. Que dire donc de ceux qui naguère persiflaient les thèses du P. Assouad comme une extravagance. Il faut dire que sur cette question comme sur celle de la valeur historique de la Bible, ces critiques ne consultent point assez la vraie tradition catholique. Ils semblent n'avoir d'oreille que pour écouter l'exégèse allemande plus ou moins luthérienne : l'expérience est faite, elle a assez duré. Ce n'est point de ce côté que se trouve la vérité ni la lumière.

En terminant, nous voulons signaler au P. Assouad les traditions rabbiniques sur cette question de la polysémie. Fernand Corcos, qui a étudié dernièrement la question juive en interrogeant les rabbins, parle des subtilités de la langue hébraïque dans son ouvrage « *Israël sur la terre biblique* ». « Un idiome, dit-il, réflète toujours la conscience et la mentalité du peuple qui le parle ; ceux qui parlèrent hébreu pendant des siècles, ce sont des rabbins, ce sont des docteurs, des savants, des commentateurs des livres saints et dont on sait que les œuvres sont aussi innombrables que les sables du rivage. *Il n'y avait pas de passage de la Bible d'après les « rabbi » qui ne dût recevoir soixante dix interprétations.* Et ils ne se sont pas fait faute de les proposer » (p. 78).

Le Talmud est le commentaire polysémique de la Bible. Dans son ouvrage, l'*Eglise et la synagogue*, Drach a montré les trésors de doctrine qu'on pourrait tirer du Talmud expurgé. Il n'y a pas de doute que l'exégèse polysémique n'y trouvât, elle aussi, de précieuses indications.

Renan appelait l'hébreu une « langue brève, synthétique, énigmatique ».

Nous l'avons étudié au point de vue de ses origines philologiques, et nous avons constaté qu'il était un mélange d'égyptien et de sumérien. Or les mots égyptiens et surtout les sumériens sont écrits, dans la littérature primitive, par des hiéroglyphes ou signes sacrés. Et comme nous l'avons montré par de nombreux exemples dans nos ouvrages sur *Goudéa* et *Le mystère des pyramides*, chaque hiéroglyphe, qui représente un mot, est expliqué par un grand nombre de sens ou valeurs, qui, par leur réunion, constituent l'expression d'un mystère religieux, comme sens principal, et admettent une grande variété d'autres sens, comme valeurs secondaires. Or dans les langues ordinaires comme l'hébreu, la plupart des mots sont composés ; ils se rapportent, dès lors, à plusieurs hiéroglyphes. Ils multiplient leurs valeurs, si on les interprète d'après ces hiéroglyphes. Il est facile de se faire une idée de la

Digitized by Google

richesse d'expressions contenue dans ces langues sacrées primitives, dont l'hébreu apparaît comme une survivance.

Les quatre animaux de l'Apocalypse (IV, 6) étaient couverts d'yeux en avant et en arrière, *plena oculis ante et retro*. Ils représentent les Evangiles, les Ecritures ; et les yeux dont ils sont remplis signifient les lumières intellectuelles, les vérités que de tous côtés ils projettent en abondance, sur le présent, le passé et l'avenir. Chaque mot de ces écritures est un foyer inépuisable de lumière. Les siècles pourront les scruter sans cesse, les interroger toujours; toujours ils y trouveront de nouvelles richesses : *parvo sermonis modulo,* dit S. Augustin (XII *Conf.* 14-27) *scatent fluenta liquidae veritatis.*

HILAIRE DE BARENTON.

Le Sionisme au travail. Israel sur la terre biblique, par F. CORCOS, 8°, 324 pp.; 7,50 fr., chez Jouve, 15, rue Racine, Paris 6e.

L'auteur, qui est très sympathique au mouvement sioniste, a visité la Palestine, pour se rendre compte des résultats obtenus. Les Juifs, appelés de tous les coins du monde pour reformer leur nation dans la terre de leurs aïeux, vont-ils réussir ? Après l'enquête de M. Corcos, il est permis de rester encore sceptique. Un peuple vit de la terre mise en culture par le travail. Les Juifs sont-ils capables de travailler la terre utilement ? On a pour eux entrepris d'organiser de grandes colonies agricoles. Tant que les souscriptions venues de l'étranger font vivre les colons, les choses vont assez bien ; mais, si la colonie, même la mieux organisée, doit vivre par elle-même, tout tombe dans l'apathie et la ruine. Telle cette colonie de Petak-tikva, créée en 1878, sur le modèle des meilleures fermes modèles européennes. Aujourd'hui, faute d'entretien, il n'y a même plus de route d'accès : « Petak-tikva est en vue, écrit l'auteur (p. 225) ce n'est pas absolument enchanteur ; l'arrivée est extrêmement pénible ; du sable presque jusqu'à mi-jambe, où s'enlisent les plus puissantes voitures... L'hôtel s'annonce par plusieurs écritaux assez engageants. Lorsqu'on y parvient, au bout d'une allée d'eucalyptus qui donnent une ombre exquise, l'hôtel est bien décevant ; c'est une sorte de campement et les gens qu'on y aperçoit, hommes et femmes, vous regardent d'un œil prodigieusement indifférent ». Rotschild avait décidé, il y a une dizaine d'années, sans doute pour ranimer l'ancienne flamme nationale, de reconstruire le fameux temple de Salomon. La guerre est survenue et a fait oublier le projet. Réussira-t-on à rebâtir ce temple qui est la nation juive ?

Pour renaître en nation, les Juifs aujourd'hui ont l'or des Rotschild et la puissance de l'Angleterre. Mais il leur manque la volonté qui fait les hommes et les peuples libres, la volonté de vivre de son travail. Il y a bien à craindre qu'ils ne continuent leur existence de parasites, accrochés aux autres nations, pour vivre à leurs dépens.

HILAIRE DE BARENTON.

Manuel de prières, instructions et chants sacrés en hiéroglyphes micmacs, nouvelle édition par le P. PACIFIQUE O. M. C. The Micmac Messenger, Ristigouche, Canada.

L'usage de marques ou signes comme moyen mnémonique était en usage de temps immémorial chez les Indiens d'Amérique. Cependant, en ce qui concerne du moins l'Amérique du Nord, les Micmacs et les Crees sont les seuls

Digitized by Google

qui aient usé de ces hiéroglyphes pour écrire des pièces littéraires. Ceux que nous possédons remontent au P. Maillard, missionnaire du XVIIIe siècle.

Avant lui et dès 1677, le P. Leclercq, missionnaire en Gaspésie, avait utilisé ces hiéroglyphes ; mais il ne nous est presque rien resté de ses travaux ; et le peu qui nous est resté montre que son système était sans doute le même que celui du P. Maillard.

On serait curieux de savoir si ces deux missionnaires ont inventé de toutes pièces les hiéroglyphes dont ils se sont servis, ou bien s'ils ont utilisé des signes qu'ils auraient trouvés en usage chez ces populations. On n'a pas de documents qui nous renseignent sur cette question. Si l'on recourt à la critique interne, il apparaît qu'il faut faire deux parts de ces hiéroglyphes. Les uns sont manifestement des signes chrétiens et ont été certainement introduits par les missionnaires. D'autres ont leurs semblables ou leurs analogues, *pour la forme,* dans les hiéroglyphes sumériens ou hittites. Pour d'autres enfin, nous ne connaissons pas d'analogues.

Les ressemblances et analogies observées sont-elles fortuites ? C'est possible, car il s'agit le plus souvent de figures simples. Pour en juger avec quelque probabilité, il faudrait savoir quel son et quelle idée représentent ces hiéroglyphes micmacs. S'ils concordaient avec ceux de Sumer ou des Hatti, ce serait une indication. Il est regrettable que l'éditeur n'ait pas donné, en préface ou appendice, la valeur phonétique et idéographique de chaque signe. Supposons que le dernier initié à ce système vienne à disparaître, les hiéroglyphes micmacs deviendront une énigme plus indéchiffrable que ne l'étaient hier ceux d'Egypte et de Chaldée.

Il est vrai que c'est un oubli réparable. Félicitons le P. Pacifique du difficile travail qu'il a réussi à mener à bonne fin. Ces hiéroglyphes, nous dit l'Avant-propos, ont suffi à maintenir la foi catholique chez les Micmacs souvent abandonnés à eux-mêmes, pendant 128 ans. Espérons qu'ils la conserveront pour toujours. HILAIRE DE BARENTON.

Les Missions catholiques des Iles Sandwich ou Hawaii, par le Serviteur de Dieu FRÉZAL TARDIEU, 1924. In-8° de 80 pages, 3 fr. Au bureau des *Annales des Sacrés-Cœurs,* 35, rue de Picpus, Paris, XIIe.

La Congrégation des Sacrés-Cœurs de Picpus, fondée en 1797-1800, fut la première société de missionnaires catholiques qui pénétra dans le vaste Océan Pacifique. Son premier apôtre fut le R. P. Bachelot, du diocèse de Sées, qui arriva aux îles Sandwich le 7 juillet 1827. Aujourd'hui la mission rendue célèbre par le P. Damien, l'apôtre des lépreux, compte une centaine d'églises.

A historical Sketch of Mount Pointur par BRAZ A. FERNANDES. Bombay, 1923.

Cette plaquette illustrée nous donne à larges traits l'histoire de Mount Pointur (Indes anglaises), le Mandapeshwar des Indiens, dont les ruines rappellent les jours glorieux de la domination portugaise. L'auteur signale avec sympathie le nom du célèbre Fr. Mineur Antonio do Porto, l'apôtre de Bombay, Salsette et Bassein, qui fraya la voie aux conquérants de l'apostolat catholique, S. François Xavier et de Nobili. C'est lui qui fit bâtir, en 1544, une église magnifique dédiée à Notre-Dame de l'Immaculée Conception.

Digitized by Google

Institutions Canoniques, à l'usage des curies épiscopales, du clergé paroissial et des familles religieuses par le R. P. Fr. Joseph Pie Mothon, o. p. 3 vol. in-12 de p. XXII-927, XIV-859, XXV-852. — Desclée, de Brouwer et Cie, Paris. Chaque volume : 20 fr.

La lecture du code de droit canonique dans son texte latin officiel, fait remarquer le R. P. Pie, présente, non seulement pour les laïques, mais pour un grand nombre de clercs, plus d'une difficulté. Les canons du nouveau code ont été rédigés dans une langue savante, strictement juridique, avec des expressions techniques que les canonistes de profession sont seuls à comprendre. Dans la rédaction des nouveaux canons, chaque mot porte et a parfois un sens considérable. Le texte est très serré, et dès lors son exacte compréhension et sa parfaite intelligence demandent une lecture très attentive, et par des personnes habituées au langage juridique ».

Aussi, dans les « Institutions canoniques », le R. P. a-t-il voulu faire « œuvre de vulgarisation du code et des récentes décisions du Saint-Siège ». De plus, « cet ouvrage a été rédigé en vue d'un but d'ordre pratique, bien plus que scientifique, et seulement pour le clergé et les fidèles de langue française ». On n'y traite point du Souverain Pontife et des officiers de la curie romaine considérés en eux-mêmes, ni des droits et devoirs des cardinaux lorsqu'ils sont présents à Rome ni de la réunion et de l'autorité des conciles œcuméniques. Ont été omis également les points de droit ecclésiastique sans utilité pratique pour la France et la Belgique, tels le patronat, les abbés nullius... et aussi tout ce qui regarde la procédure des tribunaux ecclésiastiques dans les causes contentieuses ou criminelles et dans les causes de béatification et de canonisation des serviteurs de Dieu.

Dans le tome 1er, l'auteur traite : des personnes ; dans le tome second : des sacrements et du culte divin ; des délits et des peines. Le tome III contient 155 formules pour les actes qui, selon les prescriptions canoniques, doivent être rédigés par écrit.

Une table analytique des matières, très détaillée, pouvant être reliée à part, complète l'ouvrage.

Le P. Pie Mothon, qui ne traduit pas toujours littéralement les canons du code, les décompose parfois en plusieurs « articles » afin de mieux mettre en relief le contenu du texte latin.

Dans la solution de diverses questions de théologie morale et de liturgie d'ordre pratique et journalier, il se révèle homme d'expérience et de conseil judicieux. D'excellentes citations ascétiques, dont quelques-unes empruntées à saint François de Sales, à sainte Jeanne de Chantal, à saint Vincent de Paul... donnent à cet ouvrage canonique un cachet spécial. — On trouve souvent sous forme de notes, le résumé de nos coutumes françaises.

Malheureusement de trop nombreuses réserves s'imposent. Tout d'abord ce travail n'est pas à proprement parler un commentaire du code, dont le plan et l'ordre ne sont pas rigoureusement suivis. Le R. P. effleure quelquefois des questions importantes pour donner sur d'autres points une abondance de détails, qui peuvent avoir sans doute leur utilité, mais que l'on ne s'attend guère à trouver dans des « institutions canoniques ».

Les 3.108 « articles » se suivent sans aucune relation avec les canons du code et il est souvent impossible de distinguer à la simple lecture s'ils sont des

Digitized by Google

traductions fidèles du code ou des commentaires de l'auteur ou des extraits paraphrasés de l'ancien droit, car il arrive au P. Mothon de traduire et de commenter dans son texte l'ancien droit au lieu du code lui-même ; certains de ces commentaires auraient été parfaitement vrais et exacts avant la Pentecôte 1918. Ceci vient de la position prise à l'art. 52 — et que nous ne pouvons admettre — : tout l'ancien droit, sauf les parties formellement opposées au texte des canons ou tombées en désuétude, tout l'ancien droit est implicitement contenu dans le nouveau !

De plus nous avons relevé des inexactitudes dont voici quelques exemples. Aucun canoniste ne voudrait signer les assertions suivantes : art. 378 : « le pouvoir de juridiction est dit du fort interne sacramentel quand il a pour objet l'administration des Sacrements ». — Art. 889 : « le curé a en propre la juridiction ordinaire... tant au for interne qu'au for externe » — Art. 890 : « le curé est une personne morale... »

Art. 463. 2° Les cardinaux peuvent, eux et leurs familiers, choisir pour confesseur... le can. 239. 2° = porte = « cardinales facultate gaudent... sibi suisque familiaribus eligendi sacerdotem... »

Art. 1230. Un même prêtre ne doit pas être en même temps confesseur ordinaire de plusieurs communautés de religieuses. — Aucun texte du code ne le défend.

Art. 1358. Un profès de vœux temporaires ne peut accepter l'héritage familial sans la permission du supérieur. Mais si ! can. 569 § 2 et 580.

Art. 1430. La violation de la clôture des « Moniales en France et en Belgique entraîne l'excommunication réservée simpliciter au Saint-Siège. — Non. Cette excommunication est la sanction de la clôture papale qui suppose les vœux solennels. — A l'art. 3013, l'auteur maintient la même assertion tout en mentionnant « l'opinion (contraire) d'un assez grand nombre de canonistes ».

Art. 1788. La nuit de Noël, la messe paroissiale... peut être unique ou être suivie de deux autres messes... D'après le canon 821 § 2 « inchoari media nocte potest sola Missa conventualis vel parœcialis, non autem alia... »

Les art. 1855-1856, insistent trop sur les sept ans accomplis comme l'âge de la première communion au lieu de parler simplement de l'âge de discrétion, de l'âge de raison.

Art. 1898. Le décret 4194 de la S. R. C. ne comporte que dix dubia. — Nous ne connaissons aucun texte qui défende de chanter au salut pendant l'Octave du Saint-Sacrement des morceaux n'ayant pas trait à la fête du T. S. Sacrement.

Contrairement à l'affirmation de l'art. 2492 les chants en langue vulgaire sont permis pendant les saluts du Saint Sacrement. — S. R. C. n° 3537 ad III, 4235 ad VII (cf. Décret. Auth. vol. VI, p. 147).

Art. 2521. Quiconque assiste le dimanche à la messe dans un oratoire semi-public satisfait certainement au précepte (can. 1249) et non pas seulement les personnes autorisées par l'Ordinaire du lieu.

Ces remarques ne peuvent prétendre enlever sa valeur au travail du R. Père, mais elles sont faites pour qu'une réédition, que nous souhaitons prochaine, puisse rendre plus de services au lecteur.

P. Justinien.

Digitized by Google

I. **L'art de parler en public**, par Fernand Corcos, *avocat à la Cour de Paris*, in-8° de 302 p., 7,50. Jouve, éditeur, 15, rue Racine, Paris.

II. **Comment on apprend à parler en public**, par Emile Amet, in-8° de 668 p., 15 fr. Jouve, éditeur, 34e mille.

Ces deux ouvrages qui se présentent, pourrait-on dire, comme des jumeaux, avec des caractéristiques très prononcées pourtant, s'appuient et se complètent très heureusement Tous les deux poursuivent, et c'est bien leur droit, un but exclusivement terrestre, temporel : ils veulent être pour les jeunes, qui les liront et voudront les étudier et plus encore s'efforceront de les mettre en pratique, un instrument d'avenir humain, de fortune ou même de gloire, s'il plaît à Dieu.

Dès lors, ces ouvrages ont-ils quelque utilité pour des prêtres, des prédicateurs dont la vie se consacre, pour eux-mêmes et pour les autres, à la poursuite des biens célestes, éternels : la sainteté, le salut des âmes ?

Nous répondons sans hésiter : ils peuvent être d'une très précieuse utilité.

Les jeunes clercs, au long des quatre ou cinq années de Grand Séminaire, s'ils sont séculiers, des sept ou huit années de scolasticat, s'ils sont réguliers, ont certes le loisir et la facilité de se faire la plus riche documentation qui soit, en matière de Philosophie, Théologie, Ecriture Sainte, Liturgie, Histoire etc. ; ils reçoivent, en outre, de leur formation sacerdotale, une incontestable supériorité intellectuelle et morale, ils devraient donc dès leur premier sermon, sinon parler en orateurs experts, du moins donner déjà quelque satisfaction et de belles espérances. Hélas ! nous sommes le plus souvent loin de compte ! Est-il injuste ou irrespectueux de le déclarer ? Pour l'ordinaire, séculiers et réguliers, à leur début, s'expriment comme des novices dans l'art de parler en public, avec une crainte et un tremblement trop motivés, et ce qui est plus grave en un style écrit bien plutôt que parlé, un style fait d'abstractions que les auditeurs ne saisissent pas, un style trop souvent démodé, fatiguant, parce qu'il n'est ni moderne ni adapté.

La cause de ce désastre est presque toute dans l'absence de préparation à la parole publique, ou ce qui revient au même, l'absence de méthode dans cette préparation.

Les deux ouvrages que nous signalons apportent à ce mal un remède agréable, en même temps que très efficace, nous semble-t-il.

Le premier, qui est de M. Fernand Corcos, fera mieux sentir la nécessité de donner à la prédication, dans ce qu'elle a d'humain, une forme, une expression plus appropriées aux exigences de notre époque : il donne des notions précieuses sur la culture intellectuelle générale, les lectures personnelles, la discipline de l'esprit, la préparation plus immédiate à la parole publique, sur le style oratoire, et ce qu'il faut entendre par improvisation : le tout appuyé, éclairé par des exemples ou morceaux choisis empruntés aux orateurs modernes les plus accrédités.

Le second, qui est de M. Emile Amet, nous rappelle les mêmes principes avec un charme égal — et cet heureux accord nous fournit une sorte de contre-épreuve de la valeur des deux ouvrages — Chez M. Amet aussi quelle richesse de détails, de conseils, fort à-propos quand il rappelle les règles du style et de la composition, quand il apprend son métier à l'orateur de demain, et comme il est facile de transposer le tout dans le domaine du sermon ou de la conférence religieuse !

Digitized by Google

Mais il nous faut attirer l'attention sur un point particulier et le plus important.

Le travail de M. Amet nous apporte ce qui est très immédiatement pratique et précieux, une méthode de travail : méthode qui est le fruit de l'observation et de l'expérience et pourrait être appelée « la Méthode des Maîtres dans l'Art de parler en public », car elle s'est pratiquement imposée, dans une certaine mesure tout au moins, à ceux qui sont devenus les Maîtres de la parole.

Signalons le moyen de se créer à soi-même, à l'aide du lexique, composé par l'auteur, un arsenal de mots et de locutions; la manière de faire la chasse aux idées, de préparer le travail définitif en parlant sa parole avant de l'écrire et enfin l'épreuve magistrale que l'on fait subir à son propre travail par l'emploi des « cribles ».

Après étude, tout praticien de la parole publique conviendra facilement qu'une telle méthode appliquée rationnellement avec conscience et ferme volonté, ne peut manquer de donner aux facultés oratoires tout leur développement. Or c'est là pour le prédicateur non seulement un plaisir légitime mais un devoir sacré : aujourd'hui que tout le monde ou presque ambitionne de savoir parler en public, il y a pour le prêtre une obligation plus stricte de mettre en pleine valeur, en plein rapport le talent de parole reçu et sur lequel le Maître Divin compte pour réaliser le salut du monde : « Fides ex auditu » : plus apprécié par des connaisseurs plus nombreux, le Prédicateur verra son action devenir plus salutaire.

L'apparition de ces deux ouvrages est donc une bonne fortune : nous en tirerons le plus grand profit pratique, à condition toutefois de n'oublier point, ni le travail personnel, ni le but et la hauteur de la Prédication apostolique.

P. Lazare.

I. **Iconografia francescana (Saggio)** par le P. Vittorino Facchinetti, Milan, S. Lega eucharistica, 1924, in-4° de 152 pages.

II. **Le Stimmate di S. Francesco d'Assisi** par le même, Milan, 1924, in-8 de 132 p. et 65 illustrations hors texte.

III. **La Basilica di S. Francesco. Guida illustrata** par le P. Achille Fosco. Assisi, S. Convento, 1923, in-16 de 135 pages.

I. Le beau recueil iconographique du P. Facchinetti n'a pas la prétention d'être une œuvre artistique ou même critique. De fait, l'auteur se rend compte lui-même que ses gravures ne donnnent qu'une idée très imparfaite des chefs d'œuvre originaux, et c'est dommage que certains clichés soient si mal tirés.

Non plus le P. Facchinetti ne donne pas souvent d'appréciation sur les tableaux ou sculptures qu'il énumère.

Son but est un but d'érudition et de vulgarisation. Il a voulu coordonner et rassembler en un seul volume, et sous un plan déterminé ce qu'ont dit partiellement et avant lui Henri Thode, Gustave Schnürer, le P. Beda Kleinschmidt, Chavin de Malan, les éditeurs de la *Vie de S. François*, (Paris, Plon. 1885), Alphonse Germain, Arnold Goffin, Wyzewa et Jörgensen, Westlake et Miss Emma Salter, Mgr Faloci-Pulignani, L. Lanzi, G. Portigliotti, Venturi, Emile Mâle, Louis Gillet et combien d'autres.

Nous avons donc là comme un catalogue de l'iconographie franciscaine,

Digitized by Google

peinture et sculpture, surtout. La gravure y est assez peu représentée, et de ce côté là des recherches nouvelles restent à faire : si le P. Facchinetti veut l'entreprendre, je lui promets une moisson abondante.

Il a rangé ses documents sous trois chefs : les primitifs — la renaissance — les contemporains (XIXe et XXe siècle). Autant dire qu'il suit l'ordre chronologique de son mieux. Car pourquoi mettre la Hire au XIXe siècle, qui est du XVIIe ? (p. 145) Je soupçonne le P. Facchinetti d'avoir enregistré certaines œuvres un peu de confiance. Il se demande où est le Ludovico Cardi qu'il reproduit à la page 85. Mais il est au Louvre ! C'est celui-là même que vous reproduisez, cher Père, et vous l'avez trouvé en tête de la Vie de *Saint François* par le P. Léopold de Chérancé.

Il va sans dire que l'*Iconografia* du P. Facchinetti, telle qu'elle est présentée, rendra de grands services aux artistes ou aux érudits qui n'ont qu'une vague connaissance du sujet.

II. L'autre volume du même auteur *(Le Stimmate)* est consacré aux stigmates de saint François. Il étudie ce fait des stigmates au regard de l'histoire, au regard de la science, enfin au regard de la littérature et de l'art.

C'est encore de la saine et bonne vulgarisation. La troisième partie est peut-être la meilleure bien qu'incomplète. Le P. Facchinetti y recueille tout ce que la prose, la poésie, et l'art ont exprimé en témoignage d'admiration pour le fait des stigmates. La poésie française n'est représentée que par les vers récents d'Emile Ripert ! Evidemment il y a là un domaine inexploré.

Le volume se termine par une série précieuse de soixante-cinq illustrations hors texte, toutes relatives à des œuvres figurant la stigmatisation ; on y trouve en tête les deux beaux émaux de Limoges étudiés jadis par notre savant collaborateur Henri Matrod, en 1906. Mais pourquoi n'avoir pas signalé seulement d'un mot l'admirable Saint François stigmatisé de l'Angelico au musée Saint-Marc de Florence et si connu de tout le monde ?

A propos de ce volume du P. Facchinetti sur les stigmates, rappelons le numéro exceptionnel de *La Verna* publiée à Arezzo en 1913 et qui donnait vingt-cinq gravures hors texte. Le volume lui-même avait plutôt trait à l'histoire de l'Alverne qu'au fait des stigmates.

III. Le « Guide illustré de la Basilique d'Assise » du P. Achille Fosco se présente sous un format plus humble que les deux volumes précédents. Mais il est d'allure artistique. Et comment pourrait-il en être autrement en un pareil sujet ? Malheureusement les gravures — très nombreuses — sont plus mal venues que dans les livres du P. Facchinetti.

Le texte lui-même est excellent. Il est dû au savant P. Achille Fosco qui a donné une liste des œuvres d'art franciscaines italiennes aux *Estudis Franciscans* de Barcelone. Le P. Fosco décrit l'église inférieure, l'église supérieure, la sacristie, le trésor des reliques, la troisième église ou tombeau de saint François, la bibliothèque et les archives.

D'après le P. Fosco la « Sainte Claire » de Simone Martini est en réalité une sainte Delphine, et je le crois aussi. Quant au « Saint François dans la gloire » de Giotto, le P. Fosco affirme qu'il est vêtu en diacre. Rien ne me semble plus inexact. Ce « Saint François » porte une tunique glorieuse, un livre qui peut être celui des évangiles et un léger bâton qui peut désigner une règle ; mais il n'y a ni trace d'étole, ni trace de manipule, et les manches de cet habit de gloire n'en font nullement une dalmatique diaconale. On s'en

Digitized by Google

rend tout-à-fait compte par la figure 43, p. 49 de l'*Iconografia* du P. Facchinetti.

En appendice le P. A. Fosco donne quelques détails sur deux petits sanctuaires gardés, comme le S. Convento, par les Conventuels : l'*oratoire* de style gothique, souvenir de l'étable dans laquelle serait né saint François le 26 septembre 1182, près de la Chiesa Nova, et la chapelle de Rivotorto, située à trois quarts d'heure d'Assise, dans la plaine.

Tous les pèlerins et les visiteurs du Sacro Convento seront heureux de lire ces pages, si précises et substantielles.

On apprendra enfin avec plaisir que le gouvernement italien se prépare à rendre aux Pères de l'Ordre toute la partie de ce Sagro Convento occupée par l'*Ateneo* (ou lycée) et que la bibliothèque passée à la commune d'Assise lors de la suppression religieuse de 1866 va réintégrer ses anciens locaux. Voilà une digne manière de célébrer le centenaire de la mort de S. François.

P. Ubald.

La bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus (1873-1897) par le baron J. Angot des Rotours. Paris, Lecoffre, 1924, in-12 de 175 pages (Collection *Les Saints*).

Que voilà donc un livre qui tranche sur tout ce qui a été écrit jusqu'à présent sur le même sujet ! Nous n'avions point encore de biographie proprement dite de la petite sœur Thérèse, et c'est une « biographie » que nous présente M. des Rotours.

C'est le mérite de M. des Rotours de nous avoir donné comme une photographie historique de cette vie lumineuse et virginale. Nous aimons à connaître le milieu où la bienheureuse a vécu, le Carmel où cette fleur s'est épanouie ; nous aimerions même à en savoir davantage sur les cinq années qu'elle passa chez les Bénédictines. Mais du moins les peines, les souffrances de cette âme si sensible et si délicate, nous les entrevoyons, nous en sommes émus et profondément touchés, sentant combien la sainteté des saints les laisse proches de nous par leur humanité.

Vraiment la petite Sœur Thérèse ne peut laisser personne insensible. Sa sainteté rayonnante est universelle. J'aime beaucoup les pages où M. des Rotours montre la largeur d'esprit de cette petite sainte, son amour de la vérité avant tout, et son abandon à Dieu, et sa piété confiante, et son « humilité du cœur ». Elle avait beaucoup lu. Je m'étonne qu'on n'ait jamais signalé la réminiscence de ces deux vers qui sont d'elle, en avril 1895 :

> Oh ! que j'aime la souvenance
> Des jours bénis de mon enfance.

Je m'étonne aussi qu'en citant parmi ses lectures le P. Surin et Mgr de Ségur, M. des Rotours n'ait pas rappelé que le *Catéchisme spirituel* du premier a été condamné en 1695, et que *La piété et la vie intérieure* du second a subi le même sort le 30 juin 1869 et que les deux ouvrages ont été maintenus dans la dernière édition de l'Index.

Egalement, si M. des Rotours ne me désarmait pas d'avance, je lui chercherais un peu chicane sur certaines expressions relatives à la nature de la spiritualité de l'âme de la petite Thérèse. Chez elle, pas de « voies extraordinaires » (p. 13), pas de « phénomènes extraordinaires » (p. 111). Et M. des Rotours mentionne cependant chez elle des vols d'esprit, et une

Digitized by Google

« blessure d'amour » (p. 111). Il est vrai que la *Vie spirituelle* (mai 1924, p. 147) ne voit rien d'extraordinaire dans cette « blessure d'amour ». Mais c'est précisément ce qui est fort douteux.

Pour en revenir à un jugement d'ensemble sur le livre de M. des Rotours, je pense que ce livre suscitera une double impression : une impression d'enthousiasme chez la majorité des lecteurs qui aiment avant tout la vérité et la simplicité ; et une impression de déplaisir chez les âmes timorées qui ne veulent pas voir ce qu'il a pu se rencontrer d'humain autour de l'œuvre divine dans le cœur des saints. Cette seconde impression sera la plus rare et finira par disparaître. Est-ce que les actes des procès informatifs de canonisation ne sont pas les premiers à tout nous révéler ? Et Dieu et les saints n'ont besoin que de la Vérité et de l'Amour.

Mais quelle que soit l'impression des lecteurs, tous s'accorderont pour reconnaître le grand talent de M. des Rotours qui a su élever un véritable monument historique à la bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus.

Les Fioretti de sainte Catherine de Sienne, recueillies par le P. P. Taurisano o. p. Traduction de Madeleine Havard de la Montagne. Paris, Art catholique, 1924, in-16 de XIV-183 p.

Nous avons parlé précédemment (E. F. t. XXXVI) 1924, p. 330, de l'édition du P. Taurisano, dominicain. Nous nous plaisons à louer la traduction française presque intégrale que vient de nous en donner Madame H. de la Montagne. Les âmes fatiguées de l'esprit raisonneur de nos jours, les cœurs que la souffrance a ravagés, trouveront une apaisante douceur à respirer cette floraison mystique du jardin de la Séraphique Vierge.

Théodore Aubanel, la vie et l'homme, le poète, par José Vincent. Avignon. Aubanel (1924) in-8 de 301 pages.

Nous n'en sommes plus, Dieu merci, à ignorer ou à tenir au bout de notre dédain la poésie provençale du XIXe siècle. C'est en 1854 que Frédéric Mistral (cf. *Etudes Franciscaines*, XVII. 462) fonda le Félibrige à Font-Ségune. Un de nos frères en saint François, José Vincent, le critique littéraire de *la Croix*, a consacré un volume à Mistral. Du même brillant auteur, voici maintenant une seconde étude critique fort belle, sur un autre félibre, Théodore Aubanel, mort le 31 octobre 1886.

Un premier chapitre est consacré à la biographie du poète, un autre à Th. Aubanel lyrique et un troisième au dramaturge.

La poésie lyrique en Aubanel, c'est *Jenny*, c'est *la Grenade entrouverte*, c'est *les filles d'Avignon*, curieux mélange d'idéalisme, de classicisme et de paganisme, beaucoup de poésie très pure et beaucoup de passion.

Le dramaturge, c'est *le Pain du péché*, c'est *le Pâtre* et c'est *le Rapt*. Et voilà le moins bon côté d'Aubanel. Au moins *le Pain du Péché* est-il âprement moral dans son fond et laisse-t-il en notre cœur une impression saine. Ce n'est point de l'Alexandre Dumas fils.

Deux citations vaudront mieux qu'une analyse ou un jugement. D'autant plus qu'Aubanel est à peu près inconnu chez les *franchimands*.

Savourez ce madrigal :

« A ta jolie et fraîche oreille pétrie de rose et de blanc, pour pendant brille une perle comme un pleur d'aube qui tremble.

Digitized by Google

« Autour d'elle se retroussent les cheveux d'or en boucles charmantes ; il me semble voir une coquille où la mer a mis doucement sa perle fine la plus rare. Laisse-moi me pencher sur ton visage ! Puisque dans les coquillages on entend ce que dit l'onde, moi, je veux, ô blonde divine, écouter ce que dit ton cœur ! »

Maintenant voici l'Aubanel chrétien. C'est intitulé *la Croix*.

« J'étais dans la forêt un arbre sombre. Le premier, de la rosée j'avais les perles blanches, du soleil matinal les baisers ardents, et les petits oiseaux chantaient sur mes branches.

« Dans ma feuillée le nid trouvait un abri, la lassitude dormait heureuse sous mon branchage, mais à coups de hache un bourreau me charpente et de moi taille un bois de supplice : la croix.

« Des embrassements et des pleurs de Jean, des saintes femmes, je suis encore brûlante ; j'ai bu les larmes, le sang de Dieu, rançon de l'homme qui périt.

« De l'enfer je suis l'effroi, du purgatoire l'espoir ; la mort gagna par moi sa dernière victoire le jour où dans mes bras expira Jésus-Christ ».

Dans ces deux citations nous avons tout Aubanel. Il était très délicat de juger une œuvre complexe, et en somme fort belle, mais non pas de toute et très pure beauté. Mais José Vincent est plus qu'un autre averti ; n'a-t-il pas déchaîné la très salutaire querelle du *Jardin sur l'Oronte ?* Aussi a-t-il su user de la délicatesse la plus extrême, de la charité la plus indulgente. Sa critique met tout au point. Elle est forte et juste. Elle est forte parce qu'elle est juste.

Ce qu'il dit des *Filles d'Avignon* et de la *Grenade entrouverte* peut s'appliquer à la généralité des œuvres d'Aubanel, à ses œuvres pures et chrétiennes, à ses poésies profanes ou païennes (p. 186). Le lecteur plus sensible aux beautés d'ordre intime et de chaste inspiration aura une prédilection pour les premières. Ceux qui unissent comme ils ont le droit, l'art, la morale et la vie aimeront toujours ces œuvres délicates et tendres.

Une question se pose : comment se fait-il qu'Aubanel bon chrétien, catholique pratiquant, n'ait pas suffisamment discipliné son art ? Car c'était un artiste et un vrai poète, mais aussi un fils de l'Eglise.

Sa foi, sa vertu ne font pas de doute. Aux Jeux Floraux de Forcalquier en 1875 il s'écriait : « Savez-vous une de nos forces et le mystère de notre jeunesse et la vitalité de notre langue ? C'est que nous avons la foi (et il était là-dessus plus franc que Mistral qui nous agace un peu avec sa santo Estello) ; nous avons la foi, criait Aubanel, la foi en la patrie d'ici-bas comme en celle d'en haut. Nous sommes fidèles à la foi de nos pères... nous croyons aux Saintes-Maries... à la sainte Vierge, nous croyons en Dieu ».

Il croyait aussi au péché, on le soupçonne bien, et d'une croyance qui à de certaines heures paraissait dominer en son âme toutes les autres croyances. « Je me sens capable de tous les vices, disait-il, et je pratique toutes les vertus ». Ironie ? Fanfaronnade ? Paradoxe ? Non. Esprit d'observation. Et alors son art poétique prenait aussi des airs peccamineux. Mon Dieu, qu'Aubanel eut eu de joie si le mal s'était identifié avec le bien, comme le souhaitait Byron dans ce qu'il appelait sa soif de l'Infini.

La raison de ce duel intérieur, c'est évidemment le péché originel, c'est la dualité de notre tendance vers le bien et vers le mal. C'est aussi, semble-t-il, chez Aubanel, une certaine *cérébralité* qui cristallisait sa nature loyale dans

Digitized by Google

ses sentiments une fois éprouvés et constatés. Appelez ce phénomène « fidélité » si vous le voulez.

Aubanel aima Jenny, la femme de son premier amour, celle qui partit pour entrer au couvent, un peu comme Dante aima Béatrice. Comment José Vincent n'a-t-il pas fait ce rapprochement ! Aubanel décrit lui-même dans *la Grenade entrouverte* la scène des adieux : « Nous ne nous verrons plus. « — Et pourquoi ? — Je vais partir. — Et où vas-tu ? — Je vais me faire « nonne. — J'ai peur pour toi, mignonne qu'as-tu dit ?... Tu seras malade. « Eh bien moi, je mourrai. — Ce jour-là, le dernier, nous n'en dîmes « pas davantage ».

Relisez la fin du ch. V de l'*Inferno*. Or Dante était un grand cérébral. Et Aubanel aussi. En terminant son beau volume de critique, José Vincent émet le vœu qu'on donne à nos écoliers une anthologie de Mistral et d'Aubanel. A la vérité cette combinaison ne serait certes pas plus déplaisante qu'une anthologie de poètes allemands, anglais ou italiens. La France est assez riche pour avoir aujourd'hui comme jadis le luxe de deux langues.

P. Ubald.

P. S. — Il nous plait d'insérér ici la bibliographie de José Vincent, T. O. : d'abord deux romans : *Petit Père* (Une âme d'enfant) et *A l'ombre du pin*, couronné par l'Académie française ; — un livre de critique *Frédéric Mistral*, — et une étude de la *Revue des Jeunes* intitulée *La Vie régionale*.

La poésie en Provence au temps de Malherbe, par Edouard Aude. Dans les *Cahiers d'Aix-en-Provence*. Hiver 1923-24. Tirage à part in-4° de 25 pages.

Le poète normand François de Malherbe est arrivé en Provence en août 1577. Il s'y est marié en 1581 à Madeleine de Coriolis. Il y est mort en 1628.

M. Aude, cite un contemporain de Malherbe, un père Remy, capucin, qui fit un poème en vingt chants sur la Madeleine, poème français paru en 1619. Ce religieux ne peut être que le P. Rémy de Beauvais dont Sbaraglia donne le nom : Rythove. (*Scriptores*, 1806, p. 632). Le poème parut d'abord en 1617, à Tournai, sous ce titre : *La Magdeleine de F. Remi de Beauvais, capucin de la province des Pays-Bas*. A Tournai chez Charles Martin, imprimeur juré au Saint-Esprit, in-12. Avec une jolie gravure représentant à droite la Madeleine, à gauche Notre Seigneur en jardinier, avec un chapeau et une bêche.

Je ne résiste pas au plaisir de copier les vers où le P. Rémy décrit le mouvement de la ville de Marseille vers le port, lors de l'arrivée de la « belle syrienne » sur un vaisseau « non poussé d'aviron, non gouverné de voile ». Le peuple se précipite pour voir. C'est bien le Midi qui bouge :

Et de tous les côtés et de toutes les rues
Et d'en haut et d'en bas les troupes accourues.
A ce bruit, occupant le quai se ramassait
Et hâte d'ouir et de voir délaissait
Qui ses pesants leviers, qui sa large coignée,
Qui la scie à deux mains qu'il tenait empoignée,
Qui ses ais mi-cloués, qui son pot à la poix,
Qui ses rouleaux pressés d'un arbre de grand poids,
Qui sa boite au calfat, qui sa doloire aiguë,

Digitized by Google

Qui ses cognets textus et qui sa bisaiguë,
Qui ses marteaux sonnants, qui sa charge au carfour,
Qui ses câbles mi-torts et qui ses pains au four ;
Qui sa roue et ses pots, qui ses peaux. Tout fourmille
De gens ; il n'est ni bourgeois ni père de famille,
Il n'est serf, n'affranchi qui ne courre au plus fort ;
La ville entière bouge et descend vers le port.

Il n'est pas étonnant que l'on ait pris pour un provençal cet auteur qui parle si bien de Marseille et de son fameux port. Le P. Rémy est pourtant belge, et la *Biographie nationale de Belgique* (t. XIX, p. 27-31) lui a justement consacré un article dû à M. Paul Bergmans.

Au livre III de l'édition de Tournai, 1617, je n'ai pas retrouvé les vers cités par M. Aude comme étant dans l'édition de 1619. L'édition de 1617 nous apprend en retour que le poème ne fut pas publié par le P. Rémy, mais par une de ses filles spirituelles, Marie de Longueval. Le poème fut approuvé par le P. Philippe de Cambrai, gardien des Capucins d'Arras, le 1er mai 1617 et par le P. Cyprien d'Anvers, Gand 15 mars 1617 ; l'autorisation d'imprimer fut donnée par le P. Honoré de Paris, alors commissaire général. Anvers, 11 novembre 1616.

L'ouvrage valut à l'auteur un sonnet de la duchesse de Croy et d'Aerschot, un sonnet du P. Bertin d'Arras, etc.

M. E. Aude ne mentionne pas d'autres poètes provençaux qui sont pourtant dignes de quelque intérêt, et même à meilleur titre que le P. Rémy.

Un provençal de langue, le P. Rémy de San Remo, publia en 1628, l'année même de la mort de Malherbe, un poème latin (Avignon, 1628) sur saint François (Sbaralea, *Suppl.* Rome, 1806, p. 632).

Enfin, par nos *Annales des Capucins de Provence*, nous avons connaissance d'un fils de Michel de Nostre Dame, l'illustre astrologue, capucin sous le nom de P. Séraphin de Salon, « très habile dans la langue française ». Il se convertit après la lecture d'un chapitre de *la Guide* du dominicain Louis de Grenade où il était dit que pour se sauver, il fallait se faire Chartreux ou Capucin. Avant d'être Capucin, le P. Séraphin composa un « Traité du mépris du monde ». Il prit l'habit à l'âge de trente ans, à Salon, le 4 décembre 1587. Il écrivit alors un poème de sainte Madeleine en langue vulgaire, tout rempli de dévotion, puis un « cantique de la vie d'un véritable capucin que nous avons encore [et] qui sert de consolation et d'éperon à tous les religieux pour vivre saintement », enfin un autre cantique à sainte Barbe. Le P. Séraphin mourut à Brignoles le 2 décembre 1601, et il serait bien étonnant si Malherbe, à Aix, n'avait point entendu parler de lui. Le nom de Nostre Dame y était assez célèbre et celui du père, Michel, et celui du fils, César !

P. UBALD.

Comment il ne faut pas écrire, par ANTOINE ALBALAT, Paris, Plon, 1924, in-12 de II—289 pages.

Dans ce nouveau livre M. A. Albalat reprend ce qu'il a dit dans son *Art d'écrire* (cf. *Etudes Franciscaines*. t. III. p. 103), mais à l'envers. Il montre les ravages du style contemporain et ses quinze chapitres sont remplis d'une doctrine abondante et finement choisie.

Faut-il écrire comme on parle ? Quel est le rôle du verbe dans le style ?

Digitized by Google

Quel emploi faut-il faire des adjectifs ? Quelle est la valeur des images ? Convient-il d'employer le style indirect ? Ce sont là autant de questions posées et M. Albalat y répond nettement. Je n'ose partager toujours les sentiments de son inexorable sévérité. Mais il faut bien en convenir, quand M. Albalat donne un conseil, c'est toujours pour mieux écrire. Et jamais on ne peut se repentir de l'écouter et de le suivre. M. Albalat réprouve le style archaïque, le style désarticulé, et je sens bien qu'il ne peut pas avoir de tendresses pour Péguy, ni pour Paul Claudel. Il réprouve aussi ce triple fléau de notre style contemporain : le style philosophique, le style psychologique et le « style-substantif ». Il réprouve enfin certaines tournures et locutions vicieuses : *tout de même,* et *depuis*, et *à ce que*, et *de ce que*, et *par contre,* etc.

Son dernier chapitre est consacré aux conditions de la critique littéraire. C'est le meilleur. L'auteur eût pu étendre son enseignement à la critique historique, artistique, scientifique.

La critique aura toujours des écueils : la camaraderie et l'article de complaisance d'abord, puis la lâcheté toujours louangeuse, enfin le dénigrement toujours rageur, sans compter l'incompétence depuis que le critique est un journaliste des plus banals.

Faut-il ajouter à ces maux l'esprit de vengeance ou de coterie, surtout si le critique est lui-même auteur : de là les chapelles et les écoles, ou pour mieux dire les boutiques et les entreprises.

Un vrai critique doit être compétent, indépendant, libre et plein de bon sens. Il doit parler de son sujet, respecter les bienséances en homme bien élevé, supporter la contradiction et ne répondre point aux insolences et aux grossièretés. Du moins, dit M. Albalat, « c'est le conseil que donnait Renan, qui le tenait de M. de Sacy, lequel le tenait, je crois, de Buffon ». On eût pu remonter jusqu'à saint François de Sales.

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME XXXVIe

Janvier-Février

I. — Les Franciscains en Albanie au XVIIe siècle. — H. Matrod. 5
II. — La Philosophie du Bienheureux Duns Scot. — P. E. Longpré 29
III. — Le Traité de S. Pierre d'Alcantara. — P. Michel-Ange . 63
IV. — Bulletin d'Histoire franciscaine. — P. Ubald 84
V. — Chronique. — P. Godefroy 101
VI. — Bibliographie 111

Mars-Avril

I. — Où plaça-t-on le paradis terrestre. — P. Ildefonse Ayer . 117
II. — Le Traité de S. Pierre d'Alcantara (fin). — P. Michel-Ange . 141
III. — A propos d'un centenaire :
1. Le triduum d'Avignon en l'honneur de S. Thomas. — S. Belmond 167
2. La semaine thomiste de Rome. — P. Symphorien. . 183
IV. — Le P. Eugenio da Sortino. — P. Ubald 192
V. — Recensions :
1. L'Ascétisme franciscain. — P. Jacques. 199
2. De l'Influence et de la Méthode d'influence de S. François de Sales. — P. Symphorien 204
VI. — Bulletin d'Histoire franciscaine. — P. Ubald 209
VII. — Bibliographie 219

Mai-Juin

I. — La Philosophie du Bienheureux Duns Scot. — P. E. Longpré 225
II. — Les Etudes Orientales du P. Hilaire. — P. Godefroy . . 254
III. — La Psychologie de S. François d'Assise. — P. Oscar de Pamel 267
IV. — Culte de sainte Anne dans les pays rhénans. — P. Armel . 275
V. — L'autonomie de la Macédoine. — P. Louis de Gonzague . 284
VI. — Recensions 308
VII. — Bulletin d'Ecriture Sainte. — Lucien Cerfaux 318
VIII. — Bibliographie 329

Digitized by Google

Juillet-Août

I. — La Philosophie du Bienheureux Duns Scot. — P. E. Longpré 337
II. — Où plaça-t-on le Paradis terrestre. — P. Ildefonse Ayer . 371
III. — Une réparation. — Fr. Prosper d'Enghien 399
IV. — Le mouvement franciscain dans les Indes orientales anglaises. — P. Oscar de Pamel 422
V. — Souvenirs d'un Père Maître. — P. Elzéar 430
VI. — Bibliographie 442

Septembre-Octobre

I. — Lettre de Son Eminence le Cardinal Giorgi 449
II. — Saint Thomas et les Directions pontificales. — P. Jean de Dieu 452
III. — Un panégyrique de saint François d'Assise prononcé au XVIIe siècle 478
IV. — Ordres mendiants et clergé séculier à la fin du XIIIe siècle. — P. Gratien 499
V. — Une réparation (suite). — Fr. Prosper d'Enghien . . 519
VI. — Une lettre d'affiliation. — J. Blarez 534
VII. — Les Frères Mineurs et la construction du couvent orthodoxe de Detchani. — H. Matrod 539
VIII. — Bibliographie 555

Novembre-Décembre

I. — Où plaça-t-on le Paradis terrestre. — P. Ildefonse Ayer . 561
II. — De la croix à double traverse en héraldique. — P. Ubald . 590
III. — Le culte de sainte Anne dans les pays rhénans. — P. Armel. 600
IV. — Couvents de Récollection de la province de Touraine-Pictavienne aux XVIIe et XVIIIe siècles. — Achille Léon . 624
V. — Gonzalve de Balboa et le B. Duns Scot. — P. Ephrem Longpré 640
VI. — Un épisode de la Ligue, à Rome. — P. Edouard d'Alençon. 646
VII. — Christophe Colomb. — P. Ubald. 652
VIII. — Bibliographie 655
IX. — Table des matières 671

Avec la permission des Supérieurs.

P. Duperrey, gérant.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (Belgique) (*Importé de Belgique*)

Digitized by Google

PRÉ 33
. 371
. 399
ES.
. 422
. 430
. 442
. 445
U 451
e
. 457
. 492
510
552
555
557
. 583
595
600
. 602
4
5
5
5

Digitized by Google

Digitized by Google